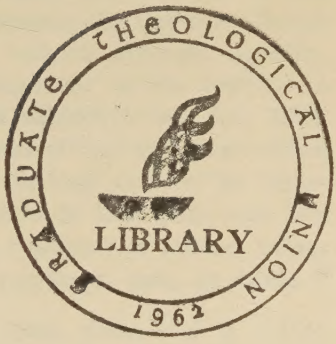
III (1960) UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL Fasc. 1

STUDIA MONTIS REGII



Faculté de Théologie
2065 ouest, rue Sherbrooke
Montréal-25, Canada.

V. 3-4
1960-61

Church and the Problem of Refugees

(Continued)*

II. — CHURCH AND ITS PRINCIPLES REGARDING MAN AS A MEMBER OF SOCIETY

1 — Equality

The Catholic Church is ever mindful of man's total worth and most clear in evaluating him as a member of the human race. The whole human race according to the teaching of the Church forms one family of nations founded on the principles of unity and charity, with a common claim to the law of natural equality.[57]

Many and varied have been the definitions of equality, but they have been inadequate. This is not strange, because the idea of it falls into the category of the original ideas, which are difficult to define adequately.[58] It is comparatively simple to state that all people are born equal. What principle is this equality based upon? The answer is, of course, upon equal rights. On what manner of rights? The answer again is indistinct, because the determination of such right is a very delicate and difficult matter.

The best and most direct definition of the idea of equality is that of the Catholic Church, which, being the first to proclaim to the world the general equality of all human beings, called them the children of one God.[59] Almost from the first moment of its existence, the Catholic Church defended human dignity, the rights of man, and his inherent equality, without regard to the race to which he belonged or to the country in which he lived. It suffices to mention on this subject, writes Leo XIII, that slavery was abolished through the beneficent efforts and intervention of the church.[60] All the ancient world, with its high culture, its philosophical leaders,[61] readily agreed to the division of humanity into two classes: lords and slaves, the latter not being regarded as human beings but rather as cattle, governed by rules of purchase, sale, or trade.[62]

---

* The first part of this article was published in *Studia Montis Regii* II (1959) 239-50.

57 Cf. ST. THOMAS, *Politicorum*, III, 7.

58 Cf. J. LAROCHELLE, *op. cit.*, p. 111.

59 Cf. J. BRICOUT, "Egalité", *DPCR*, II, 1026.

60 Cf. *Libertas Praestantissimum*, *ASS*, XX (1888) 599.

61 ARISTOTLE, *Politics*, I, 5 "The use made of slaves and of . . . animals is not very different; for both with their bodies minister to the needs of life. Nature would like to distinguish between the bodies of freemen and slaves, making the one strong for servile labor, the other upright, and although useless for such services, usefull for political life in the arts both of war and peace."

62 Cf. *In Plurimis*, *ASS*, XX (1888) 546.

Pride and lust, the descendants of original sin, blackened the minds and souls of even the most enlightened. They refused to recognize the human dignity inherent in every man upon whose soul was engraved the image of God. They divided all humanity into two categories forgetting that all men are equal without distinction of master and slave.[63]

Benedict XV calls to mind the fundamental equality of all men,[64] quoting the words of St. Paul: "Lie not one to another... There is neither Gentile nor Jew, circumcision nor uncircumcision, barbarian nor Scythian, bond nor free; but Christ is all, and in all."[65]

Pius XI, while emphasizing the equal value of all who enter the Church, without regard to their origin or to what tongue they speak, encourages the ecclesiastical leaders to allow native clergy from missionary territories to work within the Church and to elevate them to positions of importance in her hierarchy. It is erroneous, he writes, to regard natives on a lower social scale, for long experience reveals that natives of the Far East or of the Australian continent are not backward in comparison to our countries, and may even rival the latter from the standpoint of intellectual ability.[66]

Pius XII, finally, in one of his allocutions expresses himself on the equality among peoples in this manner:[67]

> In social concept, deepened and sanctioned by religious thought... all branches of culture form a very noble and universal centre of activity of rich variety, where the intellectual equality of men and the diversity of their functions obtain their right and find their adequate expression.

Briefly, referring to people as the children of God, the Church proclaims that all people, without regard to birth, descent, or social class, possess the same measure of the essential rights, such as the right to life, liberty, security, personal happiness... in short, rights without which it would be impossible to live decently.

Although she defends energetically the dignity of man and the fundamental equality among men, the Church, on the other hand, reminds us that among men there do occur differences. "These inequalities do exist. They are striking and they cover the whole field of human reality. Whether they are natural to the individual or due to the social order, they are not only facts of immediate observation, but are part and

---

[63] Cf. *Rerum Novarum, ASS,* XXIII (1891) 659.

[64] Cf. *Pacem Dei, AAS,* XII (1920) 218.

[65] Col., III, 9.

[66] Cf. *Rerum Ecclesiae, AAS,* XVIII (1926) 77.

[67] *Con sempre, AAS,* XXXV (1943) 13.

parcel of our human condition."[68] Life itself provides a diversity of examples. A man is unlike a woman, a child is not a grown person, a governmental chief is not an ordinary citizen of a country. There exist numerous natural differences among them. According to the instructions of Leo XIII, whether we consider inttelligence, talent, or health, none are equal in all individuals.[69] For this reason Pius X condemned the 'sillonesque' movement, which proclaimed an equalitarian philosophy, purporting to be the foundation of a new era of a liberal justice and more perfect social order.[70] For this same reason Benedict XV condemned the idea of the communists, when he demanded the avoidance of equalitarian excesses in regulating social conflicts.[71] That is why, finally, this same Pontiff, returning somewhat later to this problem, declared pointedly that the source of all the misfortunes of the last years has been the intention of certain segments of humanity to attempt to organize an universal republic based upon the principle of the absolute equality of men and the common ownership of possessions, without any inequality among nations, without respecting paternal authority in relation to children, without recognition of God by humanity.[72] The whole Encyclical of Pius XI, "Divini Redemptoris,"[73] is one complete rejection of the socialistic theory which, upholding as a model a similarity to the communist theory of the principle of equality among men, abolishes all hierarchies, and disregards all authority established by God Almighty. Finally, the whole Encyclical of Pius XII. "Summi Pontificatus,"[74] appealing for cooperation, unity, and mutual charity among the children of the same Father, points out the natural differences between these children: inequalities arising from the dissimilarities in the ways of living, in culture, and in tradition.

The problem of the fundamental equality of men and, simultaneously, their natural inequalities, was not unfamiliar to St. Thomas. Even in the period of time preceding original sin, argues St. Thomas, man would have been subjected to the principle of unequal division of laws and obligations:[75]

> We must admit that in the primitive state there would have been inequality at least as regards sex, because generation depends upon diversity of sex, and likewise as regards age, for some would have been born of others; nor would sexual union have been sterile. Moreover, as regards the souls, there would have been inequality as to righteousness and knowledge. For man worked not of neces-

---

68 J. MARITAIN, "Christian Equality", *DR*, CDXV (1940) 160-66.
69 Cf. *Rerum Novarum*, *ASS*, XXIII (1891) 648.
70 Cf. *Notre Charge*, *AAS*, II (1910) 618.
71 Cf. *Intelleximus*, *AAS*, XII (1920) 413-53.
72 Cf. *Bonum sane*, *AAS*, XII (1920) 314.
73 Cf. *AAS*, XXIV (1937) 65-107.
74 Cf. *AAS*, XXXI (1939) 413-53.
75 *Sum Theol.*, Ia, q. 96, a. 3.

> sity but of his own free will, by virtue of which man can apply himself more or less, to action, desire, or knowledge; hence some would have made a greater advance in virtue and knowledge than others. There might also have been bodily disparity. For the human body was not entirely exempt from the laws of nature, so as not to receive from exterior sources greater or lesser advantage and help: since indeed it was dependent on food wherewith to sustain life. So we may say that, according to the climate, or to the movement of the stars, some would have been born more robust in body than others, and also taller and more beautiful, and always better disposed, so that in those who were thus surpassed, there would have been no defect or fault either in soul or body.

Yes, man being born in a certain time and particular place, is more or less predestined by nature itself. Man by belonging to a family or nation, by living among other men of a certain moral, cultural, or social principles, absorbs through association their characteristics, not necessarily similar to men living in other geographic, historic, social, or cultural conditions. These, then, are the reason for the inequality of men. This is why we perceive all around us in our daily lives the healthy and the sickly, the intelligent and the mentally retarded, the generous and the parsimonious.

Statements of this kind, however, are not recognized by those who, requesting an unlimited equality, fight against any inequality of individual, social, economic, or political character. Hoping to build an universal democracy founded on strict equality, they reject all hierarchies, privileges, and authority in the name of 'justice'. No classes, no privileges, no superiorities! All members of society should be levelled on the same platform. All should earn the same salary, consume the same amount of food, enjoy the same rights, have the same access to the collective treasury of the community, and the same principle of treatment, so that every one would be recompensed according to his own merits. Such are the basic arguments of the equalitarian doctrine, supported mostly by the followers of Marxian ideology.[76]

The stand of the Roman Catholic Church on the essential equality of all men, and on their accidental inequalities, is clear and precise. The Church acknowledges individual, national, and social inequalities. "The Church respects these inequalities, favors them and sanctions them, because it knows that they serve to diversify human life, enrich human intercourses, and develop the resources that are the common capital of the human race."[77] The Church maintains, nevertheless, that this accidental inequality cannot generally deprive men of the faculty of possessing the essential rights of the individual. A governmental chief or higher

---

[76] Cf. A. Kolnai, "The meaning of the common man", *Th*, XII (1949) 287.
[77] J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 171.

official of a nation, a professor of a college or a common laborer, a native American or a refugee... remains the same individual, to whom the essential rights must be equal and everywhere respected, because all are the children of God. As soon as we recognize the essentially different social types of men, such as the enterpreneur or the scholar, the artist and the artisan, the musician and the shopkeeper, we recognize the accidental inequality among them. Accepting the principle of a hierarchical order among them, placing, for instance, the musician above the shopkeeper, we admit the fact of an accidental inequiality. However, stressing the necessity and usefulness of such inequality, we emphasize the fundamentally equal dignity inherent in all of them. Speaking about this fundamental equality, J. Maritain writes as follows: [78]

> Christianity confirms and reinforces the concrete sense of equality by insisting on its historical and genealogical character, by teaching that mankind has a common parentage, properly so called, that all men are descended from the same first parents and are brothers in Adam before becoming brothers in Jesus Christ. We are all heirs of the same sinful nature and the same original defects, but heirs also of the same original greatness, all made in the image of God and all called to the same supernatural dignity as the adopted children of God, co-heirs of Christ the Saviour, all redeemed through the same life-giving blood and thus destined to become the equal of the angels in heaven.

You are all children of the same Father; you are children of the same family; your destiny is the same, no matter where you were born, to what nationality you belong, what language you speak. Love one another; love your neighbor as yourself... such is the language of the Church, allocating equality among men on the platform of divine paternity and universal brotherhood. This, then, is the position of the Church teaching that equality among men determined by God is harmonious and charitable. This, finally, is the reason why the Roman Catholic Church has always reminded and continues to remind the faithful thus: You are equal, and you are brothers.

2 — Unity

It is a fact that the essence of Catholicism, concentrated in the idea of a community of faithful, does not exclude individuality of the faithful. And so, just as the harmonious life of its members helps the vital power of the entire Church, so also a lack of strength and a disharmonious inefficiency of the same members would result in disorganization and might even prove disastrous, to the same Church as a whole. Fortunately, the later situation does not exist, for the reason that unity provides tightly connecting links in the harmonious whole. Unity accounts for the fact

---

[78] *Ibid.*, p. 170.

that the Church, composed of different, numerous members versed in the comprehension, formulation, defense and interpretation of the faith, constitutes an indivisible totality.[79]

The Church remains united as far as the comprehension or acceptance of the faith is concerned. It is true that Christ and after Him the apostles, preaching the Gospel with utmost simplicity, desired that the meaning of the 'good word' be accepted in the same unaffected manner. The majority accepted the words of the Gospel without comment, leaving the confirmation of their faith to the Holy Spirit Himself. Many, however, did not stop at this. Endowed with a greater gift or talent of wisdom, they accepted the faith only after numerous investigations.[80] But each, whether learned or not, while accepting the faith according to their individual and personal bent, remained as one.[81]

Not only the acceptance, but also the formulation of the faith as doctrine remains uniform. How many schools in the history of the Church, how many courses, how many theories interpreted this or that problem of faith in an entirely different manner, but yet, they persevered in unity. The Church, as a mother, united the Thomists with the Molinists, the mystics with the intellectuals, allowing them freedom to declare themselves. This is the reason why without heresy or separation all remained children of the same faith.[82]

The unity of the Church is also apparent in the defense of the faith. St. Paul, a man of developed speculation and dialectic sense, is not particular about methods in his battle with Jews or pagans. His letters, discussions, and sermons are determined by the matters in question without any display of hesitation. In his humility, since he persecuted the Church of God, he does not dare call himself an apostle; but when preaching the Gospel of one true God in Athens, he says without the slightest embarrassment: "Men of Athens... what you worship in ignorance, this I proclaim to you."[83] The opposite is the method of St. John with whom, next to profoundness, delicacy of feeling and peace predominate. In one of his letters to his faithful he writes: "My dear children, these things I write to you in order that you may not sin. But if anyone sins, we have an advocate with the Father, Jesus Christ."[84] "Beloved, let us love one another, for love is from God."[85] The profound delicacy of St. John is

---

[79] Cf. J. MOEHLER, *L'Unité dans l'Eglise*, Paris, 1938, IV, 109-58; Y. BRIÈRE (DE LA), "L'Unité de l'Eglise", *DA*, I, 1284.

[80] Cf. ORIGEN, *De Principiis*, L. I, praef., n. 3, *PG*, XI, 116.

[81] Cf. ST. IRENAEUS, *Adversus Haereses*, L. I, X, 3 *PG*, VII, 556.

[82] Cf. ST. CLEMENT OF ALEX., *Stromatum*. L. II, 4, *PG*, VIII, 946.

[83] Acts, XVII, 22.

[84] Ep., I, II, 1.

[85] *Ibid.*, I, IV, 7.

found in the work and character of St. Ignatius; a man of deep faith and highly developed mysticism. In making a stand against the heretics, St. Ignatius calmly explains that man alone is not capable of any good, but only in common prayer and charity can he attain Christ, who is beyond everything.[86] By pointing to the fact that egoism is the source of all evil and separation from the Church St. Ignatius reminds that God does not dwell where there is discord, division, and anger. Hence, he encourages penance as a means for returning to the unity of the Church.[87] On the contrary, St. Irenaeus, who may be called the pupil of St. Paul, does not show delicacy toward those who have broken away from Christ. Without choice of methods, he calls them liars, who strain out the gnat, but swallow a camel, who proclaim peace, but provoke war.[88] Such examples may be cited without end. One thing, however, is certain: this diversity in the methods of defense always lead to a common victory for the faith.

Finally, the unity of the Church is evident as far as the question of cult is concerned. The cult, as an externalization of religious ideas through certain forms or symbols, is necessary to human nature, because religion is not merely an internal conviction, a product of intellect and will alone, but it demands an external display or reverence and feeling. What was this symbolical externalization of the religious life to be? The solution to this problem was reserved to the Church which, like its first apostles, remained prudent and sensible. By christianizing Jewish or pagan customs and bestowing upon them a new meaning, the Chrurch in the matter of exterior cult bequeathed great liberty upon her followers. That is why there were so many forms, so many religious symbols in the beginning of Christianity. This is also the reason why there are so many liturgical differences between the East and the West, even today. Despite the fact, that one group withdrew from the other and differed in the form or method of cult, all, notwithstanding, remained joined and spiritually unified.[89]

Thus the many members of the Church, variously accepting, formulating, defending, and expressing the faith, remained a unit, an organism steeped in the same spirit of Catholic unity.

The Church professes the principle of unity not only on the strictly Catholic platform, but proclaims it as well on the general human level.

---

[86] Cf. Ep., *ad Magnesios*, VII, *PG*, V, 667.

[87] Cf. Ep., *ad Philippenses*, VIII, *PG*, V, 703.

[88] Cf .*Adversus Haereses*, L, III, XXXIII, *PG*, VII, 1076; ST. CYPRIAN, *De Unitate*, X, *PL*, III, 523.

[89] Cf. ST. CYPRIAN, Ep., LXXV, *PL*, IV, 426; EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica*, L, V, XXIV, *PG*, XX, 507.

The human race is a unit by the fact that all its members were created by God. God is the beginning of all, because "every being in any way existing is from God."[90] So also does man, and in an exceptional manner, for man as the most perfect of all creatures by reason of possessing an immortal soul, is God's particular creature.

All humanity forms one family because its earthly beginning stems from one and the same family, whose father was Adam and whose mother was Eve. It is true that reason cannot concede in a positive manner the descent of all people from the one aforementioned first family. Neither prehistoric or paleontologic findings provide any positive arguments in this matter. Nevertheless, all scientific findings, at least the more profound, do not provide arguments contradictory to historical fact regarding the origin of all mankind from the first family. Conversely, these findings confirm biblical facts[91] that teach in what manner through the union of the first man and woman are brought forth the beginnings of all peoples, their separation into numerous groups, and their dispersion to the four corners of the world.[92]

The peoples of the whole world constitute one united group by the fact that they share a common residence — the earth. It is not contradictory that this earth, divided into nations, becomes in its separate parts a special object of love from this or that group of men. Leo XIII states that the natural law demands of all a particular love and sacrifice for one's native land, to such an extent that we should not spare our life for it if necessary.[93] Pope Benedict XV affirms that if men should love even enemies, then no less should they be surrounded by love who are joined by the bounds of a common native country.[94] Pius XI, finally, states that love of one's native land, a powerful source of virtue and acts of heroism, is never the cause of injustice if it be motivated by Christ's law.[95] Yes, love of country, neither narrow nor exclusive, never interferes with love of the whole earth, the native land of all.[96]

All men of the world constitute a oneness because the bounties of the earth belong to all. There is no doubt that the Creator's intention was for all men living on earth to enjoy its treasures. After creating our first parents and placing them in paradise, God uttered these words "Increase and multiply, and fill the earth, and subdue it, and rule over... all living

---

90 ST. THOMAS, *Sum. Theol.*, Ia, q. 44, a. 1 Cf. *C. Gent.*, II, 87.
91 Cf. Gen., XIII, 3.
92 Cf. PIUS XII, *Summi Pontificatus*, *AAS*, XXXI (1939) 426.
93 Cf. *Sapientiae Christianae*, *ASS*, XXII (1890) 387.
94 Cf. *Ad Germaniae Episcopos*, *AAS*, XI (1919) 306.
95 Cf. *Ubi Arcano Dei*, *AAS*, XIV (1922) 682.
96 Cf. PIUS XII, *Summi Pontificatus*, *AAS*, XXXI (1939) 430.

creatures that move upon the earth."[97] The bounties of the world, declares Leo XIII, are for the disposition and enjoyment of all peoples, but not in a chaotic or disorganized manner. The lands of the world belong to all men with the guaranteed stipulation of private ownership.[98] Pius XI, continuing Leo XIII's idea, corroborates the fact that the right of use of the lands and bounties, as well as the right of private possession, is a natural right which no human authority can change or abolish. Finally, St. Thomas declares without any hesitation that the division of estates is a result of the natural law and, therefore, an absolute necessity. Private ownership according to St. Thomas, is the stimulus of activity, the covenant of the coordination of labor itself and, the source of peace:[100]

> It is lawful for man to possess property . . . This is necessary to human life for three reasons. First, because every man is more careful to procure what is for himself alone than that which is common to many or to all. Secondly, because human affairs are conducted in more orderly fashion if each man is charged with taking care of some particular thing himself, whereas there would be confusion if everyone had to look after any one thing indeterminately. Thirdly, because a more peaceful state is ensured to man if each one is contented with his own. Hence, it is to be observed that quarrels arise more frequently where there is no division of the things possessed.

In short, in order to attain the end for which the goods of the world were created, it is necessary that they be possessed individually. By this, however, they are no less destinated for the disposition and enjoyment of all peoples in the world.[101]

Mankind constitutes a unity by the fact of striving for the same goal, which is the attainment of the greatest common good. Man's nature does not depend for complete happiness upon the ownership of a particular possession. St. Thomas declares that a craving for something follows knowledge. Thus, the more wide-spread is knowledge, the more the craving, that springs from that knowledge, urges men towards the possession of a common good.[102] That is why the common good of intellectual nature constitutes happiness for all men and for the individual being living on the earth.[103] That is also why the common good of moral nature determines a new source of happiness for all men and each particular

---

97 Gen., I, 28.

98 Cf. *Rerum Novarum, ASS,* XXIII (1891) 644; BENEDICT XV, *La Singolare,* Actes de Benoît XV, Paris, 1926, III, 62.

99 Cf. *Quadragesimo Anno, AAS,* XXIII (1931) 191.

100 *Sum. Theol.,* II-II, q. 66, a. 2.

101 Cf. PIUS XII, *Sertum Laetitiae, AAS,* XXXI (1939) 642.

102 Cf. Q. D., *De Spiritu Creationis,* a. 8, ad. 5; Ch. DE KONICK, *De la Primauté du bien commun,* Québec, 1943, p. 129.

103 Cf. BENEDICT XV, *In Praeclara Summorum, AAS,* XIII (1921) 209; PIUS XI, *L'invitation, AAS,* XV (1923) 285.

human being.[104] That is, finally, why the common good of a religious nature, recapitulating itself in its final stand toward God, determines the greatest good for all, as well as for each separate individual. All of us, rich or poor, evil or good, native citizens or refugees, strive toward God, because in Him, who is the superlative good, we all may attain the fullest universal happiness. All of us, because He belongs to all. All of us, because He is our beginning and our common destination.[105]

This is briefly the principle of unity among the people of the world. It is the basic reality that the whole human race is one thing. It is the foundation stone of the entire christian social, philosophical and theological synthesis that the whole of humanity forms one most effectively united organism.

No one can deny the irrevocable fact that the human race by the circumstances of its origin is one family. Humanity forms a unit by the fact of the common creatorship and fatherhood of God, the source from which everything came as one unit. Humanity is a unit by the fact of the common parentage of one man and one woman, the origin from which the entire human race was propagated. Humanity is, finally, a unit by the fact of common brotherhood, not in a sense of a metaphor, but an all-penetrating fact, either in the natural or supernatural level of existence. As a matter of fact, the unity of the whole human race remains, not only in the natural, but also the supernatural sphere. The human race, created as one by God's most abundant love, was elevated since the beginning as one to a supernatural life, to a participation in His divine nature in the most entire sense of the word. It is true that men by the sin of Adam and Eve revolted against this participation. The consequences of the greatest tragedy of the world influenced all the descendants of the first parents, from whom men have their common origin. But to repair that which had perished, to save the human race as one family, Christ came into the world. By the nature of the redemption He strengthened the unity of the whole human race. He restored the consciousness of that unity. He renewed the participation of all men in the divine nature in a most sublime way which surpasses any previous fraternity among the same men. It was, finally, Christ who gave to mankind the 'new commandment' of charity to bind all men with God and their neighbors on the highest plan, to make them a real unity of a most effective kind. "He who gave this commandment of charity Himself called it 'new', not implying that men were not already obliged by nature itself to love one

---

104 Cf. PIUS XI, *In Thesauris Sapientiae, AAS,* XXIV (1932) 16; *Antoniana Solemnia, AAS,* XXIII (1931) 79.

105 Cf. PIUS XI, *Mit Brennender Sorge, AAS,* XXIX (1937) 149; PIUS XII, *Benignitas et Humanitas, AAS,* XXXV (1945) 21.

another, but because this christian kind of love was something entirely new and undreamt of in all the memory of men."[106] By this precept Christ encompassed every individual man without a single exception. By this new law Christ fused all men, without any difference of their origin, nationality, or religion. By this commandment Christ united the human race in Himself as a common center and head.

3 — Charity

It is a fact that man tends by his own nature to happiness, either temporal or eternal. As a creature endowed with an intellect, he finds the ways to achieve this happiness. As a being endowed with free will, he acts for that purpose by his own choice. As a creature endowed with body and soul, putting order into his temporal activities, man tends principally towards his ultimate end. In knowing his equal value with others, in understanding the sense of unity among human beings, man endeavors to live in society in order to achieve more easily temporal or eternal happiness. What kind of help can he expect from this society to achieve his desired goal? How can others living in the same society manifest and support his striving? How can they properly facilitate his work for the achievement of this goal? There is only one way: charity.

To be sure, justice, as the natural principle of the common life in society, is very important for an individual living in society. "Since in every art and science," writes Aristotle, "the end aimed at is always good, so particularly in this, which is the most excellent of all, the founding of civil society, the good therein aimed at is justice; for it is this which is for the benefit of all."[107] Nevertheless, justice, even though most faithfully observed, is inadequate to bring about unity of hearts and souls, and promote mutual help. Justice from its nature asks to equalize a debt. It requires that men do not injure one another. But neither is the payment of a debt nor avoiding an injury enough. Men living in a society must help one another, and for that purpose manifest charity.[108]

The notion of charity is complicated, and variously defined by the fathers of the Church and theologians.[109]

St. Augustine defines charity as a medium of the union between God and man, a participation of the latter in God's happiness, and an attach-

---

106 LEO XIII, *Sapientiae Christianae*, *ASS*, XXII (1890) 402.

107 *Politics*, III, 12.

108 Cf. ST. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 23, a. 3; L. LACROIX, "Justice et Charité", LV, VIII (1950) 90.

109 Cf. A. STEVAUX, "La Doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas", *ETL*, XXIV (1948) 59-97.

ment of the soul to God, intimately present in it. Charity according to St. Augustine is the road of God to man, and man to God.[110]

St. Albert, following the line of thought of St. Augustine, calls charity a virtue which unites man with God, and permits him to live with Him, and rejoice in the possession of Him. Charity is the virtue commanding the love of God in relation to Him alone, and the love of one's neighbor in relation to God. Charity, says St. Albert, is the reflection of God, whose rays permeate and conform all creatures to His standard. Charity is the boundless love of the object whose value cannot be appraised at any price.[111]

St. Bonaventure agrees even more with the opinion of St. Augustine. referring to charity as a state of the adhesion of the soul to God, who assimilates it to Himself. Charity urges man to unselfishly offer himself to God and creates a mystical union with Him, which changes the soul of man, blessing it and thus satisfying all its aspirations As the Father and the Son form oneness through love, claims St. Bonaventure, so does man united with God through charity.[112]

This brief statement of the opinions of the fathers of the Church revealing the difficulties in defining charity, permits us to understand more easily the opinion of the Angelic Doctor, regarding the aforementioned problem.

St. Thomas, for a clearer presentation of the idea of charity, is the first to employ the word 'friendship,' which leads man into the atmosphere of divine life.[113] Leaving behind the philosophical foundation, St. Thomas states that in the natural order every man loves himself as well as the good which he owns. As soon as someone else owns, or is able to own the same good, man transfers his affection to this second individual who, in a certain sense, parallels the same state of existence as his own. This same process occurs in the supernatural order. It is true, states St. Thomas, that God is superior to man and more intimate with him than man is with himself. This, then, is the reason that God possessing in Himself goodness in its most perfect form, disposes that man has in Him the highest pleasure, the fruit of which is "friendship of man for God, founded

---

110 *De Spiritu et Anima*, XVI, *PL*, XL, 792; R. GOSSELIN, *La Morale de Saint Augustin*, Paris, 1925, p. 113; G. COMBES, *La Charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934, p. 174.

111 Cf. *Comm., III Sent.*, d. 27, a. 4.

112 Cf. *Comm., III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1.

113 Cf. B. LAVAUD, "La Charité comme amitié d'après saint Thomas", *RT*, XII (1929) 446-75; L. GILLON, "A propos de la théorie thomiste de l'amitié", *Ag.*, XXV (1948) 3.

114 Cf. *Comm., III Sent.*, d. 29, a. 3.

upon the fellowship of everlasting happiness."[115] Charity, then, is a friendship of man for God, a friendship composed of two elements: similarity and intercommunication, for by his reasonable nature in the natural sphere, and by sanctifying grace in the supernatural level, man is similar to God, and, through faith, prayer and grace, communicates with God.[116] On the other hand; the friendship of charity is based on the fellowship of happiness, which consists essentially in God, as the first principle, whence it flows to all who are capable of happiness.[117] Charity, therefore, contains three objects: God, man, and neighbor. "God is loved as the principle of good, on which the love of charity is founded, while man, out of charity, loves himself by reason of his being a partaker of the aforesaid good, and loves his neighbor by reason of his fellowship in that good."[118]

Since our subject concerns refugees, for a proper understanding and fruitful application, we will present a special treatment of charity connected with the love of neighbor. What is exactly the object and reason for love of neighbor? What is the manner or mode of the love of neighbor? What is its degree?

St. Thomas, commenting upon the precept *Thou shalt love thy neighbor as thyself,*[119] points out that the object of love of neighbor "is indicated in word *neighbor;* the reason why we ought to love others out of charity is because they are nigh to us, both as to the natural image of God, and as to the capacity for glory."[120] Speaking more precisely, St. Thomas indicates four reasons which lead us to love our neighbor:[121]

> The first is the love of God because 'if any man says: I love God and hates his brother, he is a liar! . . . The second is God's commandment. For Christ, on the point of His departure, impressed on His disciples this precept above all others: 'This is my commandment, that ye love one another! . . . The third is our common nature for, as is said, 'every animal loves its like!' Wherefore seeing that all men are like in nature, they should love one another . . . The fourth is the profit to be gained thereby . . .

In the light of these observations it is quite clear that the object of love of neighbor, is neighbor himself. It is also clear that the essential reason of loving our neighbors 'is not common nation, common economic or social goals, grounds adduced by the new humanitarianism, racism,

---

115 ST. THOMAS, *Sum. Theol..,* II-II, q. 24, a. 2.

116 Cf. L. BOND, "A comparison between human and divine friendship", *Th,* III (1941) 93.

117 Cf. ST. THOMAS, *Sum. Theol.,* II-II, q. 26, a. 2.

118 *Ibid.,* a. 4.

119 Mt., XXII, 40.

120 *Sum. Theol.* II-II, q. 44 a. 7.

121 *Opuscula Theologica,* (Duo Praecepta Caritatis et Decem Legis Praecepta) II, 1170-76.

fascism, communism, but the common ground of divine life which God grants to all who are His." [122]

Having determined the object and the reason of love of neighbor, it remains to treat the manner of the same love. How should man love his fellow-man? What is the mode of this love? Then answer is contained in the precept given by Christ Himself: *Thou shalt love the neighbor as thyself.* St. Thomas explains the sense of those two words: [123]

> The mode of love is indicated in the words 'as thyself'. This does not mean that a man must love his neighbor equally as himself, but in like manner as himself, and this in three ways. First, as regards to end, namely, that he should love his neighbor for God's sake, even as he loves himself for God's sake, so that his love for his neighbor is a holy love. Secondly, as regards the rule of love, namely, that a man should not give way to his neighbor in evil, but only in good things, even as he ought to gratify his will in good things alone, so that his love for his neighbor may be righteous love. Thirdly, as regards the reason for loving, namely, that a man should love his neighbor not for his own profit, or pleasure, but in the sense of wishing his neighbor well, even as he wishes himself well, so that his love for his neighbor may be a true love, since when a man loves his neighbor for his own profit or pleasure, he does not love his neighbor truly, but loves himself.

According to the mind of St. Thomas, there are five points which should be observed in the love of neighbor: [124]

> The first is that we must love our neighbor as truly as we love ourselves: and this we do if we love him for his own sake and not for ours . . . The second is that we must love him ordinately; that is to say, we must not love him more than God, or as much as God, but in God even as thou must love thyself . . . The third is that we must love our neighbor efficaciously: since thou not only lovest thyself, but thou dost endeavor to get good things for thyself, and to avoid what is bad for thyself . . . The fourth is that we must love our neighbor perseveringly, even as we persevere in loving ourselves . . . The fifth is that we should love our neighbor justly and holily, that is, not with a sinful purpose . . .

In the light of the aforesaid principles it is clear that the love by which we love ourselves must be the essential basis of the love which we have to manifest to others. Just as man wishes existence and life to himself, so also he should wish the same for his neighbor. Just as a man desires good things, and reasonable pleasures for himself, so also he should desire them for his fellow-man. Just as man endeavors to avoid sufferings and sorrows for himself, so also he should do the same for his neighbor. To fulfill effectively the precept of love of neighbor man must

---

122 L. RYAN, "Charity and the social order", *Th*, III (1941) 549.

123 *Sum. Theol.*, II-II, q. 44, a. 7.

124 *Opuscula Theologica*, (Duo Praecepta Caritatis et Decem Legis Praecepta) II, 1177-82.

desire and seek the good for his fellow-man on the highest plane as he desires and seeks it for himself. If man does not constitute one with his neighbor, if he does not experience a sense of harmony of soul and heart in regard to him, if he does not share his joys and sorrows with him, such a man is not a true friend, and consequently does not truly love his neighbor.

Having explained the manner of love of neighbor, it remains, finally, to determine the order in the love of one's neighbor, for it is not true that all neighbors should be loved equally.[125] What is, then, the principle of gradation of love of neighbor? It is simply the nearness of the neighbor to God or to the persons who are more closely related to him.

To explain the reason why the closeness of ones neighbor to God causes an intensity in the love of the neighbor St. Thomas uses this argument:[126]

> The object of charity's love is God, and man is the lover. Therefore the specific diversity of the love which is in accordance with charity, as regards the love of our neighbor, depends on his relation to God, so that out of charity we should wish a greater good to one who is nearer to God; for though the good which charity wishes to all, viz everlasting happiness, is one in itself, yet is has various degrees according to various shares of happiness, and it belongs to charity to wish God's justice to be maintained, in accordance with which better men have a fuller share of happiness.

As to the reason why we love more, out of charity, those who are more closely related to us, St. Thomas writes as follows:[127]

> We love more those who are more nearly connected with us, since we love them in more ways. For, towards those who are not connected with us, we have no other friendship than charity, whereas for those who are connected with us, we have certain other friendships, according to the way in which they are connected.

It is true that a judgment on the nearness of the neighbor to God is extremely difficult and demands prudence and humility. It is also true that some times it is difficult for a man to determine who is more closely united to him. Nevertheless, despite the great difficulties, neither the first nor the second determination exceeds the human faculties. The greatest difficulty arises only in explaining the fact that man loves and prefers some one who is closely united to him more than another who is more virtuous and therefore closer to God. How explain the fact that man can love his mother more than a heroic person? How explain the fact that

---

125 Cf. ST. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 26, a. 6.
126 *Ibid.*, a. 7.
127 *Loc. cit.*

man esteems his father more than a holy person? St. Thomas gives, among the other reasons, this most important explanation: [128]

> Some neighbors are connected with us by their natural origin, a connection which cannot be severed, since that origin makes them to be what they are. But the goodness of virtue, wherein some are close to God, can come and go, increase and decrease . . . Hence it is possible for one, out of charity, to wish this man who is more closely united to one, to be better than another, and so reach a higher degree of happiness.

In any event there are two elements which cause the graduation of our charity towards a neighbor: the closeness of the neighbor to God and, the closeness of the same neighbor to us. Using the more practical form of expression we can say that those who are more closely united with God or with us are to be loved more out of charity. The above mentioned closeness determining intensity of love towards a particular neighbor does not, however, change the general character of charity which obliges to love all neighbors without any exception. Man has to love his father more, because, as we stated before, the father is the principle of his being. Man must love his benefactors more, because they constitute the principle of his good, either of physical or spiritual character. But by common charity man is obliged to love all his neighbors, including his enemies. Obviously, charity does not oblige to love enemies as such. Love of what is evil cannot be compatible with the love of the greatest good, God. Nevertheless, enemies do fall under the precept of charity, since they are images of God and have the capacity for eternal glory. They are our neighbors; they have a right to expect charity from us, and consequently we have the duty of loving them.

These are general observations concerning charity, a virtue so important in human relations that St. Thomas eulogized the subpect. The Angelic Doctor contends that, in the world there is nothing that can surpass charity. It unites men, heightens their virtues, assists them in all their actions, and bewitches, with its charm, the cruelest tyrannies. [129] Yes, charity is very important in man's life, and more in divine life, because it is the bridge between God and man. Charity is the friendship of man for God; charity attains God, unites us to God; charity is the greatest commandment of christianity. Questioned by one of the Pharisees: "Master, which is the greatest commandment in the Law," Jesus said to him: "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart, and with thy whole soul, and with thy whole mind... The second is like it: Thou shalt love the neighbor as thyself." [130] The commandment of charity

---

[128] *Loc. cit.*

[129] Cf. ST. THOMAS, *De Rege et Regno*, I, 10.

[130] Mt., XXII, 36-40. Cf. L. GRANDMAISON (DE), "La Conversation de Jésus avec ses frères", *DA*, II, 1381.

is often mentioned by the evangelists.[131] The meaning of charity is emphasized by the Apostle of Nations.[132] The principle of charity is the foremost idea of the fathers of the Church.[133] Finally, the greatness of charity is almost constantly emphasized by the popes. Benedict XV reminds all nations of the universal obligation of charity and relates that Christ Himself, coming from heaven to earth for the purpose of restoring the kingdom of peace destroyed by Satan, chose brotherly love as His means to that end. Christ commands, that we raise our eyes to heaven, to the universal Father of all. He, without regard of race or language, causes to issue from our mouths a common prayer: Our Father who art in heaven...[134] Christ came from heaven, says Pius XI, in order to reconcile man with God. By sacrificing Himself for all, He reminds us of universal brotherhood and of brotherly charity.[135] Pope Pius XII, grieving for the present day world situation, affirms the lack of charity between men, although the Son of God sacrificed His life for all men, loved and loves all men equally, and commanded all men to mutually love one another.[136] By belonging to the Holy Apostolic Roman Catholic Church, emphasizes Pius XII, we belong to the Mystical Body of Christ: Christ being its head, and we the members.[137] Through the principle of the universality of the Mystical Body of Christ, we mutually participate in all its benefits, treasures, and sufferings.[138] It is understandable that all

---

131 Cf. Io., XIII, 34; Lc., X, 28-37; Mc., VI, 31-46.

132 Cf. ST. PAUL, *I Cor.*, XIII.

133 Cf. ST. CLEMENT OF ALEX., *Stromatum*, IV, 18, *PG*, VIII, 1319; ST. CLEMENT OF ROME, Ep., *ad Cor.*, IIL, IL, L, *PG*, I, 307; ST. BARNABAS, Ep., *Cath.*, I, 9-27, *PG*, II, 727; ST. IGNATIUS, Ep., *ad Ephes.*, IV, *PG*, V, 734; Ep., *ad Magn.*, XIV, *PG*, 747; Ep., *ad Rom.*, *PG*, V, 527; ST. JUSTINE, *Dialogus cum Tryphone Judeo*, XXIV, *PG*, VI, 527.

134 Cf. *Ad Beatissimi*, *AAS*, VI (1914) 568; *Diuturni*, *AAS*, XI (1919) 306.

135 Cf. *Benedetto il Natale*, *AAS*, XXII (1930) 533.

136 Cf. *Summi Pontificatus*, *AAS*, XXXI (1939) 413-53.

137 Cf. *Mystici Corporis Christi*, *AAS* XXXV (1943) 199. Theologians were not always in agreement as far as the problem of membership in the Mystical Body of Christ is concerned. P. MERSCH, (*La Théologie du Corps Mystique*, Paris, 1944, II, 196) writes thus on this subject: "Il est possible d'être membre de l'Eglise . . . sans être parfaitement membre du Corps Mystique . . . De même, il est possible de vivre authentiquement de la vie du Christ, sans être effectivement rattaché à l'Eglise." S. TROMP, (*Corpus Christi quod est Ecclesia*, Romae, 1946, p. 167) holds another opinion: "Corpus illud . . . sensu stricto intellectum non esse nisi Ecclesiam Sanctam Catholicam Romanam." According to the doctrine of the above mentioned encyclical of Pius XII only those are to be included as members of the Church (Mystical Body of Christ) who have been baptized and profess the true faith, and who have not been so unfortunate as to separate themselves from the unity of the Body, or been excluded by legitime authority for grave faults committed. Cf. G. YELLE, *De Ecclesia et de Locis Theologicis*, Montreal, 1945, p. 48-52.

138 Cf. ST. AUGUSTINE, *In Ioannis Evengelium*, XXXII, 8, *PL*, XXXV, 1646; *Histoire de sainte Thérèse*, ed. L. Bollandistes, Paris, 1888, II, 446; E. GRAF, "The Mystical Body", *HPR*, IL (1948) 209.

the members of the body exist together in mutual coordination, each member related and joined to the other. Thus the pain or suffering of one member causes a like pain or like suffering in another member. In this matter, pain in one member results in the suffering of the whole body. From this stems the need for charity. It is necessary for us, says Pius XII, to see Christ Himself in the Church, since Christ lives in the Church, teaches through it, and rules by means of it. Christ also appears in the members of His Mystical Body, in the sick, the poor, and the neglected. How can we claim, the pope asks, to love the divine Redeemer, if we show hatred towards those members of His Mystical Body whom He redeemed with His own Blood? This commandment we have from God, concludes Pius XII, that he who loves God, love also his brother.[139]

III. — CHURCH AND ITS SOLICITUDE REGARDING MAN AS A VICTIM OF WORLD TRAGEDY

Refugee and His Constant Support by the Church

In valuating man's dignity, his temporal and eternal destiny, his tendency to social life in order to attain temporal and eternal happiness, the Church applied this doctrine equally to all living people, both as regards those born as citizens of a country, as well as all national minorities. All men are regarded by the Church as equal children of the same heavenly Father; all men are considered by the same Church as members of one human family; all men in the opinion of the Church have a right to be included under the same commandment of charity.

In the light of such principles, the Church proved not only in theory, but also in practice that the problem of refugees had never been alien to her. The millions of such human victims, caused by totalitarian systems of governments or wars, necessarily had to find support from the Church, because her mission is to bring help to the downtrodden. Through the centuries she fulfilled her task by the conversion and civilization of wild tribes; through the centuries she established religious congregations for the purpose of freeing slaves; through the centuries she brought protection and help to the oppressed who needed her aid.[140] Indeed, oppression, and every form of bondage or exploitation, has always been condemned by the Church. It is enough to remember such popes as Pius VI, Pius VII, Pius IX and especially Leo XIII who, to protect human dignity, defended the working class, whether on the European or American continent, always

---

[139] Cf. *Mystici Corporis Christi*, *AAS*, XXXV (1943) 229-39.

[140] Cf. ST. AMBROSIUS, *De Officiis Ministrorum*, II, 28, *PL*, XVI, 148.

blessing those who rendered help to the most unfortunate.[141] It is a known fact that Pie X, rendering extraordinary help and protection to laboring immigrants, established a special Office at the Sacred Consistorial Congregation for pastoral duties among Latin rite and Greek rite Catholic immigrants in United States and Canada.[142] It is, finally, historically proven that pope Benedict XV, showing his paternal care regarding the immigrants on South American soil, reminded the local bishops to take heed lest workers, arriving from Europe and exchanging their homelands, did not also exchange native customs and native faith.[143] This same pope, appealing to the charity of the Catholics of the United States when the increasing pressure of the civil war in Mexico forced many bishops, priests, monks and faithful to leave their country, prepared shelter for them on American soil.[144] He urged Italian bishops to organize a collection once a year for the aid of Italian immigrants who, living among non-believers, often had their faith and customs put to the test.[145] That is what the popes of the past did.

The most recent popes, in like manner, have rendered service to immigrants and refugees. The great Pope Pius XI entrusted to a special commission 'Pro Russia,' all affairs and interests of Russians in exile.[146] He commissioned a special Office at the Sacred Congregation for the Eastern Church, to take care of all faithful of Slavic origin.[147] In China he organized an Ordinariate for the faithful of both Byzantine and Slavonic rites.[148] Lastly, while giving encouragement and financial aid to the needy in Europe,[149] he did not forget America, and took measures so that the Mexicans working in the United States, would not lose the Christian habits of their ancestors.[150] Neither was the black race forgotten by Pope XI who endeavored to find, among their own people, candidates for the priesthood, in order to bring spiritual help to their exploited masses, and thus overcome the influence of numerous sects.[151]

---

141 Cf. *AAS*, XXXIV (1952) 659.

142 Cf. *Cum Omnes Catholicos*, *AAS*, IV (1912) 526; *Cum Episcopo*, *AAS*, VI (1914) 458-63.

143 Cf. *AAS*, VI (1914) 272.

144 Cf. *In Summa Animi*, *AAS*, VI (1914) 667.

145 Cf. *Il Dolore*, *AAS*, VI (1914) 699.

146 Cf. *Inde an Initio*, *AAS*, XXII (1930) 153.

147 Cf. *Quam Sollicita*, *AAS*, XXVII (1935) 65.

148 Cf. *Fidelium*, *AAS*, XX (1928) 366.

149 Cf. *Laeto Iucundoque*, *AAS*, XXV (1933) 23.

150 Cf. *Firmissimam Constantiam*, *AAS*, XXIX (1937) 189-99.

151 Cf. *Admodum gaudemus*, *AAS*, XV (1923) 216.

The summit of all endeavors taken by the Holy See for the interest of immigrants or refugees, in the action of pope Pius XII. From almost the first moment of his elevation to the papal throne, Pius XII tried by admonishments and diplomatic interventions with highest officials of the world, to prevent the catastrophe of war. When the war, despite all his efforts, broke out, Pope Pius XII did not neglect any opportunity to lessen the intensity of that war, and pressed all his efforts to reduce, if not prevent, the tragedy which befell the millions of victims.[152] Immediately after the outbreak of the war he erected, at the Secretariat of State, a special Office for bringing aid to war prisoners, internees and refugees. He assigned a special Representative of the Church to the principal Immigration Office at Geneva, so that this Representative could take part in the international meetings and conferences, and assure papal aid wherever help was needed. He approved, finally, the International Catholic Commission of Immigration to coordinate the efforts of the already existing societies and particular committees, regarding the usual immigrants or refugees.[153]

In establishing so many institutions of charity, Pope Pius XII did not forget, in his numerous allocutions or letters, to appeal to the Representatives of the Catholic hierarchy and likewise to State Leaders, regarding refugee problems. Of those letters, let us read the one of December 24, 1948 to Archbishop John T. McNicholas of Cincinnati, referring to the leadership of the America Bishop's Resettlement Committee:[154]

> . . . That you, venerable brother, and your colleagues in the American hierarchy are shining examples of this exalted virtue has been demonstrated on numerous occasions by your noble deeds, and in particular by the establishment of a new and vigilant resettlement committee, over which you yourself most worthily preside. With the help of this committee you have given careful thought to repairing the ruined fortunes of displaced persons in Europe; so we have been informed, and the report has given us much consolation amid the many bitter anxieties that afflict us with grief beyond measure in these troublous times . . .

Then praising the American program through which over 135,000 displaced persons entered the country with their families and even priests, the Holy Father exorts American Catholics, through their bishops:[155]

---

[152] Cf. *L'Opera di pace della Santa Sede,* Tipographia Poliglotta Vaticana, 1946.

[153] Cf. *L'Attivita della Sancta Sede,* Tipographia Poliglotta Vaticana, 1948, p. 102-35.

[154] *AAS,* XLI (1948) 66.

[155] *Loc. cit.*

> . . . Do not grow weary in the King's highway of charity; apply your zeal and best endeavors to healing these evils also, or at least to mitigating their horrors. We are confident, moreover, that the bishops, priests, and faithful of other countries also will be stirred by your example and will heed our oft-repeated and anxious admonitions to help their brethren, their fellow-members of the household of faith, in their sorrows and misfortunes. In this matter also they will show themselves to be doers of the Gospel law and will heap up to themselves a great store of merits . . .

Among the important texts of the present pontiff's record of action concerning his appeals to the representatives of certain countries, urging them to open their doors to the refugees, are his words to a group of United States Senators: [156]

> . . . Yet, it is not surprising that changing circumstances have brought about a certain restriction being placed on foreign immigration. For in this matter not only the interests of the immigrants but the welfare of the country also must be consulted. However, it is not too much, we are sure, to expect that in the process of restriction, christian charity and the sense of human solidarity existing between all men, children of the one eternal God and Father will not be forgotten. Immigration can help in solving one of Europe's saddest human problems — a problem which is being aggravated inhumanely by the enforced transfer of helpless, innocent populations . . .

To a group of Congressmen from America, His Holiness makes this strong and vibrant plea: [157]

> . . . One further and controlling observation, dictated by the sacred trust committed to our charge, you will not fail to understand. Political, economic, and even social dangers are involved in a policy of further delay or exaggerated caution. But these dangers, real and serious though they be, are derivative and secondary. Our prime anxiety, as we are sure it is yours deep down in your heart, touches the judgment of history and of history's Lord on the fulfillment of the gravest duty of man to man and of a nation to nation, which calls for respect for the image of God in even the weakest and most abandoned of His children. No reason of State or pretext of collective advantage, as we had occasion to emphasize once more only a few days ago, can avail to justify the contempt of that human dignity and the denial of those elemental human rights which the Creator has imprinted on the soul of each of His creatures . . .

Thus it is evident that Pope Pius XII did everything in his power. He appealed wherever he could; he reminded and entreated whenever it was possible; he did his best in order to unravel as quickly as possible the problem of refugees or, at least, to alleviate their fate, according to the commandment of love and the postulates of justice. [158]

---

156 *HPR*, LII (1952) 324.

157 *Loc. cit.*

158 *Cf. Exsul Familia*, *AAS*, XXXIV (1952) 681.

We have permitted ourselves to quote at length from Pius XII own words to the Repesentatives of the American Catholic hierarchy, and to the American Catholics through their bishops, because in our opinion it is the most logical way to show how the Pope encouraged the bishops to take paternal care of the numerous refugees residing at present in the United States. This, of course, does not show how, according to the Pope, the national and local pastoral care should be organized in particular cases. As in the past, the Popes gave general ideas on the subject of immigrants and refugees, and the Ordinaries were left to apply these ideas in their proper dioceses according to the circumstances,[159] so also Pius XII in our days intended to do. In formulating his ideas from the general doctrine of the Church, he proclaimed, on the subject of the last immigration and refugee movements, a special constitution; he addressed this constitution to the whole world on behalf of the people of this status; he gave general rules regarding the pastoral care among the refugees. But he did not mention either a particular country or any specific form of national or local pastoral activity among the refugees. This remained and still remains as a problem of conscience for each Ordinary in the country where the refugees are living.

JAN PIEKOSZEWSKI.

---

[159] Cf. p. 61-63.

Fonction sociale des sacrements

(suite)*

III. - SURVIVANCE DE L'ÉGLISE: PÉNITENCE ET EXTRÊME-ONCTION

1 — La Pénitence

Lorsqu'un homme est malade, il ne souffre pas seul. S'il est père de famille ses enfants et son épouse ont tout intérêt à ce qu'il guérisse au plus vite. Cette maladie sera d'autant plus importante que cet homme occupe un poste en vue dans la société. Qui que nous soyons, nous avons un rôle à jouer dans la société; les uns directement, les autres indirectement. Aussi lorsque par la maladie, nous sommes empêchés de remplir notre rôle, la société se trouve troublée d'une certaine façon.

Les hôpitaux sont tellement un fardeau pour l'ensemble des citoyens que dans certains pays, l'Etat a songé à faire disparaître, en douceur, les malades incurables. Dans l'ordre surnaturel, il n'y a pas de maladie incurable, mais nous pouvons constater que le péché est dans cet ordre ce qu'est la maladie dans l'ordre naturel. Toutes les maladies ne sont pas contagieuses, mais elles affectent quand même la société, qui ne peut guère compter sur un membre malade.

Le péché grave donne la mort à la vie surnaturelle, mais contrairement à la mort naturelle, il existe un remède contre la perte de la vie surnaturelle: il s'agit du sacrement de Pénitence. Par l'absolution du prêtre, le pécheur repentant revient à la vie. Sans doute il est le premier à bénéficier de ce regain de vie, mais est-il le seul? Non, car la vitalité d'une société dépend de la virilité de ses membres; voilà pourquoi l'Etat est si préoccupé de la santé de ses membres.

Ainsi lorsqu'un membre de l'Eglise militante reprend vie ou augmente cette vie divine en lui par la réception du sacrement de pénitence, c'est tout le Corps mystique du Christ qui s'enrichit. Le caractère privé de cette réception du sacrement ne lui enlève pas son aspect social puisqu'en se réconciliant avec Dieu, le pécheur se réconcilie aussi avec ses frères. De plus dans la primitive Eglise confession et pénitence étaient quelquefois publiques. De nos jours même en certains endroits, les scandales publics s'expient par une confession et une pénitence publiques. Si nous étudions la structure interne du sacrement de pénitence, nous serons plus en mesure de déterminer son caractère social.

---

* La première partie de cet article a été publiée dans *Studia Montis Regii* II (1959) 161-190.

En effet ce sacrement s'administre par mode de jugement et en plus du pouvoir d'ordre, le prêtre doit avoir le pouvoir de juridiction, du moins pour les cas ordinaires.

> Le prêtre prononce les paroles d'absolution qui sont comme la forme du sacrement, l'accusé apporte ses fautes et ses sentiments intérieurs qui en sont la matière. Or l'idée de jugement inclut de soi celle d'un ordre juridiquement constitué, ordonné au bien de la communauté comme telle. En se présentant au tribunal de la pénitence, le pécheur signifie déjà qu'il s'y soumet [58].

Comme nous avons vu, le baptême était ordonné à effacer le péché originel par le don de la grâce, et faisait du nouveau baptisé un membre de la communauté religieuse. La pénitence de son côté est ordonnée à effacer les péchés actuels, commis après le baptême, par le don de la grâce qui fait du pécheur repentant un membre vivant de la communauté religieuse. Par suite du côté de l'effet, nous pouvons affirmer que le baptême incorpore, tandis que la pénitence réconcilie avec la communauté, du fait qu'elle rend la grâce, bien commun de l'Eglise, à quiconque l'a perdue et s'est éloigné par le fait même de la communauté. Ainsi la pénitence tout aussi bien que le baptême a sa propre signification sociale.

La matière de ce sacrement est rendue sensible par l'aveu des fautes. La faute elle-même a pu avoir des témoins, mais elle devient matière du sacrement en tant qu'accusée par le coupable qui regrette son péché, veut réparer et s'engage à ne plus recommencer à l'avenir. La forme du sacrement s'applique à la matière telle que présentée par le pénitent.

> Ce sacrement ne consiste pas dans la consécration de quelque matière, ni dans l'usage de quelque matière sanctifiée, mais davantage dans l'enlèvement d'une certaine matière: c'est-à-dire du péché en tant que les péchés sont dits matière de la Pénitence . . . Cet enlèvement est signifié par le prêtre lorsqu'il dit: "Moi je t'absous": car les péchés sont comme des liens [59].

La forme du sacrement détermine ce qui se produit lorsqu'il n'y a pas d'obstacles ni de la part du sujet, ni de la part du ministre. Dans ce sacrement comme dans les autres, à l'exception de l'Eucharistie, le ministre et le sujet doivent être différents pour que se réalise la vérité des paroles prononcées. Nous retrouvons ici le besoin qu'a l'homme des autres hommes dans l'oeuvre du salut.

Les moyens de sanctification ne sont plus à chercher, ils nous ont été donnés par le Fils de Dieu lui-même qui s'est fait homme, afin que nous devenions semblables à Lui. Ces moyens ont été adaptés à notre nature humaine et le sacrement de pénitence n'y fait pas exception. Le

---

[58] C. M. TRAVERS, *op. cit.*, p. 238.

[59] *Sum. Theol.*, III, q. 84, a. 3.

péché est un fardeau pour la conscience qui se reconnaît coupable, le sacrement de pénitence vient enlever ce fardeau et donne la certitude du pardon de la part de Dieu.

Si le remède est nécessaire à l'homme malade pour qu'il recouvre la santé, le sacrement de pénitence est nécessaire au pécheur baptisé pour qu'il recouvre la grâce sans laquelle il n'y a pas de salut. L'homme bien portant n'a pas besoin de remède, mais depuis le péché d'Adam et Eve, l'homme est incliné au mal et il a besoin d'une aide surnaturelle pour rectifier cette inclination. Cette aide surnaturelle lui vient par le sacrement de pénitence qui contribue à extérioriser le regret des péchés, regret absolument nécessaire pour obtenir le pardon et la réconciliation avec la communauté chrétienne.

Le pécheur baptisé fait partie de la communauté chrétienne mais il n'est qu'un membre inactif. Il ne donne rien à la société d'avoir des membres inactifs, c'est-à-dire qui ne participent pas au bien commun. Si ces membres ne donnent pas, ils ne peuvent recevoir non plus. Par ailleurs le pécheur paralyse l'activité de l'Eglise qui ne demande pas mieux que de le justifier, afin que ce pécheur converti, travaille à son tour à la justification des autres.

La faiblesse humaine demande que le sacrement de pénitence puisse être reçu plusieurs fois durant la vie. Autrement la mission de l'Eglise de sauver tous les hommes serait grandement compromise. Le ferme propos demandé du pénitent ne se confond pas avec la certitude de ne plus pécher, mais avec l'intention bien arrêtée de prendre les moyens pour ne plus retomber dans le péché. D'ailleurs celui qui regrette sincèrement ses péchés n'a pas l'intention de les recommencer. Ainsi Notre-Seigneur a donné à son Eglise un puissant moyen de faire revivre surnaturellement ceux à qui par malheur le péché a donné la mort.

La grâce ne revient pas seule dans l'âme justifiée, elle est accompagnée des vertus et des dons. La grâce reçue dépend de la disposition ultime du sujet et toute la communauté peut travailler à cette disposition. Elle se doit même de veiller au retour des pécheurs pour faciliter ce retour au moment voulu par Dieu. Au contraire le mauvais exemple contribue à l'endurcissement dans le péché et à la création d'un climat où les choses créées sont préférées au Créateur.

L'attachement aux choses créées sera toujours un obstacle à l'amour de Dieu. A partir des créatures on doit en arriver au Créateur. Voir dans chaque être une participation des perfections divines n'est pas facile, discerner la volonté de Dieu dans les événements de la vie est tout aussi difficile. Ainsi dans le cas du péché, Dieu permet le péché, mais pour qu'il en sorte un plus grand bien avec le retour du pécheur. Une

confession bien faite donne à Dieu plus de gloire que le péché lui-même lui en a enlevée. Ceci ne veut pas dire que le juste travaille moins à la gloire de Dieu que le pécheur.

> Par le péché l'homme perd une double dignité: l'une quant à Dieu, l'autre quant à l'Eglise. Sa dignité principale de Fils de Dieu par la grâce, lui est rendue par la pénitence . . . En se rendant indigne des choses requises à l'exercice des dignités ecclésiastiques, l'homme perd par le péché la dignité ecclésiastique . . .[60].

Cette même dignité sera rétablie s'il y a pénitence, à moins qu'il s'agisse de négligence coupable, d'irrégularités ou de scandale.

Les actes du pénitent sont matière du sacrement et la matière peut être divisée.

> Ainsi il est requis de la part du pénitent premièrement, la volonté de réparer, ce qui se fait par la contrition, deuxièmement, qu'il se soumette au jugement du prêtre tenant la place de Dieu, ce qui se produit dans la confession, troisièmement, qu'il répare selon le jugement du ministre de Dieu, ce qui se trouve dans la satisfaction. Ainsi la contrition, la confession et la satisfaction font parties de la pénitence [61].

Il s'agit de parties intégrales de telle sorte que les trois sont requises et que l'une ou même deux de ces parties ne suffisent pas. C'est donc le pécheur lui-même qui contribue à reprendre sa place dans la communauté qui ne peut pas le refuser s'il est sincère et pénitent.

2 — L'Extrême-Onction

Un voyage d'importance ne se prépare jamais seul et les formalités à remplir sont souvent si compliquées qu'il existe des agences de voyage pour s'en occuper. Quand vient le temps de faire sa valise de voyage, nous avons toujours peur d'oublier quelque chose et nous demandons à ceux qui nous entourent de vérifier si tout y est. Si nous prenons tellement de précautions pour un simple voyage, combien devons-nous en prendre pour le grand voyage du temps à l'éternité!

Jésus-Christ lui-même y a vu et Il a laissé à son Eglise le soin de déterminer les rites d'un sacrement pour les mourants. Nous lui donnons le nom d'Extrême-Onction vu que pour le corps ce sont les dernières onctions qu'il va recevoir de son vivant. Pour un chrétien en état de grâce la mort loin d'être un terme, une fin, marque plutôt le passage d'une société à une autre, à savoir de l'Eglise militante à l'Eglise souffrante, puis triomphante.

---

[60] *Sum. Theol.*, III, q. 89, a. 3.

[61] *Ibid.*, III, q. 90, a. 2.

> Le passage d'une société à une autre est toujours un événement social, surtout lorsque la première est ordonnée à la seconde comme le parfait à l'imparfait; l'une des tâches primordiales qui incombent dans ce cas à la première est de préparer au mieux le passage de ses membres à la seconde . . . L'Extrême-Onction dans une telle perspective devient le signe du passage de l'un à l'autre d'où sa signification sociale [62].

L'effet recherché dans l'administration des sacrements est la guérison de la maladie du péché. L'extrême-onction vise cet effet:

> Quelqu'un est-il malade? Qu'il appelle les prêtres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui après lui avoir donné l'onction d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le rétablira. S'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés [63].

Comme on peut le constater, il est aussi question de guérison du corps, bien entendu selon la volonté de Dieu. Pour ce qui est de la guérison de l'âme, nous sommes certains que Dieu la veut, et même qu'Il y travaille par ses sacrements. Nous sommes donc en présence d'un sacrement différent des autres. Il vient en quelque sorte perfectionner le sacrement de pénitence, en ce qui a trait à la rémission des péchés. Non pas que le sacrement de pénitence ne soit pas capable de remettre les péchés du malade, mais à cause du combat décisif que livre le pécheur en danger de mort. A ce moment précis le chrétien sent le besoin d'être soutenu davantage et l'Eglise lui apporte cette aide précieuse.

Une seule onction suffit pour ce sacrement mais sa signification en exige plusieurs

> parce que le soin des blessures intérieures ne peut être parfaitement signifié si ce n'est par l'imposition des remèdes aux diverses sources des blessures [64].

Puisque toutes ces onctions: sur le front, sur les yeux, sur les oreilles, sur le nez, sur la bouche, sur les mains, sur les pieds, sur les reins, ont la même signification, elles font parties d'un seul et même sacrement qui cause ce qu'il signifie.

Lorsqu'on a le temps de faire toutes ces onctions, la signification est plus complète de même que l'enseignement qu'en retirent ceux qui entourent le moribond. L'Eglise demande à ceux qui assistent un mourant de faire pour lui ce qu'un jour ils voudront qu'on fasse pour eux dans les mêmes circonstances. Grâce à ce sacrement l'Eglise montre à ses enfants la brièveté de la vie, mais aussi son sens et sa grandeur comme

---

[62] C. M. TRAVERS, *op. cit.*, p. 239.

[63] Saint Jacques, V, 14-15.

[64] *Sum. Theol.*, Suppl., q. 29, a. 2.

préparation à la vie véritable de l'au-delà. L'Extrême-Onction n'abrège pas la vie, mais donne au chrétien la consolation d'employer ses dernières actions pour la plus grande gloire de Dieu et pour la plus grande édification de ceux qui l'assistent.

Autrefois on employait beaucoup l'huile pour soulager et guérir les blessures corporelles. Il est donc normal que l'huile soit matière du sacrement de la guérison spirituelle. De plus l'huile est douce et pénètre jusqu'au plus intime des choses d'où sa capacité naturelle de signifier la guérison spirituelle commencée au baptême, continuée par les autres sacrements, surtout la pénitence, et achevée par l'Extrême-Onction.

Tout de même la guérison corporelle n'est pas causée par une propriété naturelle de l'huile à guérir. Il s'ensuit donc que l'huile comme matière de ce sacrement a besoin d'être consacrée surtout si l'on considère que la plénitude de grâce conférée, enlève non seulement la faute mais aussi les restes du péché et l'infirmité du corps. Cette consécration de l'huile des infirmes appartient en propre à l'Evêque en tant que chef dans la communauté chrétienne. L'usage de cette huile revient au prêtre qui a reçu de l'Evêque son pouvoir d'administrer les sacrements. Auprès du malade le prêtre agit non pas en son nom mais au nom de l'Eglise.

L'application de la matière consacrée ne suffit pas à déterminer parfaitement l'effet voulu. Aussi saint Jacques a-t-il demandé de prier pour le malade et la forme déprécative de ce sacrement s'explique du fait que l'effet produit ne dérive pas toujours de l'action du ministre. Le tout dépend beaucoup plus de la miséricorde divine, comme il est dit dans la forme. "Que par cette onction sainte et sa divine miséricorde, le Seigneur pardonne ce que tu as fait."

Cependant ce sacrement n'est pas ordonné premièrement à remettre la faute elle-même mais les suites du péché.

> Comme la guérison corporelle présuppose la vie corporelle ainsi la guérison spirituelle présuppose la vie spirituelle. Ainsi ce sacrement n'est pas donné contre les défauts par lesquels la vie spirituelle est enlevée, mais contre les défauts par lesquels l'homme est spirituellement infirme, de telle sorte qu'il n'a pas la force parfaite pour les actes de la vie de la grâce et de la gloire. Ce défaut n'est rien d'autre qu'une certaine débilité et inaptitude demeurée en nous par suite du péché actuel ou originel [65].

Tout de même la faute sera effacée, s'il s'en trouve, pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacles de la part du sujet. Ici nous voyons l'importance de demander le prêtre, ministre de ce sacrement, lorsque nous assistons une personne dangereusement malade à plus forte raison si elle est incons-

---

[65] *Sum. Theol.*, Suppl., q. 30, a. 1.

ciente ou apparemment sans vie. Chaque membre de la communauté chrétienne doit se préoccuper du salut éternel de son prochain, surtout lorsque ce prochain est dans un état tel qu'il ne peut y voir lui-même.

La guérison corporelle signifie la guérison spirituelle; voilà pourquoi l'Eglise donne cet ultime remède disposant à la gloire, seulement aux malades en danger de mort. Il ne faut pas attendre à l'article de la mort, car le malade lui-même y gagne à s'unir aux prières de toute l'Eglise pour lui. La guérison corporelle s'obtient lorsqu'elle est utile à la guérison spirituelle, mais seul Dieu en est juge. Dans ce cas, advenant un nouveau danger de mort, selon la commune estimation des gens, le sacrement de l'Extrême-Onction doit être renouvelé, puisque son effet n'est pas permanent.

Durant une même maladie l'Extrême-Onction revit dès que l'obstacle à la grâce du sacrement est enlevé. Celui qui a reçu ce sacrement dans un état d'inconscience doit regretter ses péchés dès qu'il le peut et recevoir le sacrement de pénitence s'il s'agit de péchés graves. La réconciliation avec Dieu et avec l'Eglise doit se faire avec l'aide du membre pécheur lui-même.

> Mais ses efforts, pourtant sont strictement nécessaires: la restauration du membre, si elle doit être en premier lieu l'oeuvre du corps, doit être aussi l'oeuvre du membre. Il ne s'agit pas en effet de créer un nouveau membre, mais de réparer et de ranimer un membre ancien, ce doit être une oeuvre où ce membre se retrouve vivre, vivre en lui-même, mais par l'organisme [66].

Nous pouvons dire que la grâce est amenée dans l'âme par insertion à l'Eglise qui vient à nous lorsque nous ne pouvons plus aller à Elle. Au chevet du malade le prêtre personnifie toute l'Eglise militante qui veut préparer un de ses membres au passage dans l'Eglise triomphante.

IV. — EDIFICATION DE L'EGLISE

1 — Mariage — Devoir de nature

Venons en maintenant au deuxième sacrement essentiellement social, celui de mariage. Dès qu'il eut créé le premier homme et la première femme Dieu les bénit et leur dit:

---

[66] Emile MERSCH, *op. cit.*, p. 301.

> Fructifiez, multipliez, remplissez la terre et la soumettez [67].

Pour *bien* comprendre le rôle de l'homme et de la femme dans une perspective chrétienne, il faut remonter aux premiers chapitres de la Genèse où l'auteur inspiré, nous fait voir le plan de Dieu sur ses créatures.

L'homme est le Roi de la création, non pas dans le sens qu'il peut détruire les choses créées, mais dans le sens qu'il doit gouverner les créatures en bon intendant, c'est-à-dire à l'avantage de son maître, Dieu. L'homme a été créé à l'image divine avec une âme intelligente. De là sa supériorité sur les animaux et sur toutes les choses qu'il doit orienter vers Dieu, leur créateur.

Cette orientation de toutes les choses créées vers Dieu aurait été facile dans l'état d'innocence, mais la révolte de l'homme envers Dieu a amené un désaccord dans toute la création. Satan avait réussi à éloigner l'homme de Dieu et à briser le plan de Dieu.

Dieu cependant ne se comptait pas pour battu et il promit à Adam et Eve, un Rédempteur, lorsqu'il dit au démon caché sous l'image du serpent:

> Entre toi et la femme, je mettrai la haine, entre ta descendance et la sienne. Celle-ci te blessera à la tête et toi tu la blesseras au talon [68].

Dès ce moment la lutte commençait dans le monde et chacun serait le champ de bataille où s'affronteraient les forces du bien et les forces du mal.

Du premier couple humain devaient sortir tous les hommes. Dieu aurait pu choisir un autre moyen pour amener les hommes dans le monde mais la révélation nous dit clairement qu'Eve a été la mère de tous les vivants [69]. De plus dans l'encyclique *Humani Generis* [70] le pape Pie XII a affirmé que les catholiques doivent professer le monogénisme.

L'origine de la vie a toujours constitué un grand mystère pour les hommes qui commencent à peine à en découvrir les lois biologiques. Tout a été calculé par Dieu qui a voulu associer l'homme à son oeuvre de création.

---

[67] Gen., I, 28.

[68] Gen., III, 15.

[69] Cf., Gen., III, 20.

[70] Cf., *AAS*, XXXXII (1950) 576.

Le péché de nos premiers parents a brisé pour des siècles les caractéristiques du mariage voulu par Dieu. Adam après la chute répondit à Dieu:

> La femme que vous avez mise avec moi m'a présenté de ce fruit et j'en ai mangé [71].

Dans sa désobéissance le premier homme montre qu'il préféra l'amour envers sa femme à l'amour envers Dieu. Pourtant Dieu avait placé lui-même cet amour réciproque dans leurs deux coeurs. Eve avait été donnée à l'homme comme une aide assortie qui assurerait la continuation de l'espèce humaine.

Le récit de la création de la femme nous montre dans un style imagé l'unité du genre humain. La femme, créée par Dieu et non par le démon, n'est pas un animal mais elle a été prise de l'homme. Il ne saurait y avoir d'unité plus grande.

A cette unité du genre humain correspond l'unité du premier couple et l'auteur inspiré relatant ce récit ne craint pas d'ajouter:

> C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et ils ne font plus qu'une chair [72].

Plus de doute possible sur les composants d'une famille un seul homme, une seule femme, une seule chair. Non seulement union des corps par la consommation du mariage, mais encore union des âmes par la communauté de pensée et par l'amour. N'avoir qu'un coeur pour participer aux biens et aux afflictions de leur état.

De la vie conjugale d'Adam et Eve au paradis, nous ne savons rien. Ils reçurent une bénédiction de fécondité qui ne leur a pas été enlevée par la faute, mais à cause du châtiment, la réalisation de ce commandement divin de remplir la terre devient plus difficile. L'épouse à cause des souffrances de la grossesse dont elle a peur, sera tentée de se soustraire à ce premier devoir de la nature; cependant ses désirs se porteront vers son mari et il dominera sur elle.

L'état d'infériorité de la femme en pays païen s'explique à partir de ce troisième chapitre de la Genèse et n'est qu'une conséquence du péché, de l'égoïsme, dans le monde. De son côté l'époux doit travailler à la sueur de son front pour assurer la subsistance quotidienne de ses

---

[71] Gen., III, 12.

[72] Gen., II, 24.

enfants. Plus ils sont nombreux, plus il doit travailler mais chose curieuse la fécondité a toujours été regardée jusqu'à ces derniers temps, comme un signe de bénédiction divine. Avec le péché, la mort est entrée dans le monde et retarde ainsi l'accomplissement de la volonté divine: remplir la terre et la soumettre.

Dieu lui-même a constitué la première société dont toutes les autres découlent. La famille est antérieure à toute société, elle en est même la cellule initiale. Un ensemble d'individus orientés vers une même fin voilà une société. Mais où la société prendra-t-elle ses membres sinon dans la famille instituée pour assurer la continuité du genre humain.

Celui qui aurait des doutes à ce sujet n'aura qu'à considérer ce qui se passe dans le monde. L'homme et la femme sont différents non seulement physiquement mais même psychologiquement. Cependant, il existe une attirance entre l'homme et la femme qui se réalise dans le mariage. Cette union de l'homme et de la femme lorsqu'on n'y met pas d'obstacle amène naturellement l'enfant.

Cet enfant pour se développer a besoin de ses parents. Si on l'abandonne à lui-même il va mourir. L'enfant requiert beaucoup de soins et pendant un certain temps. La mère ne peut donc être auprès de ses enfants et en même temps travailler pour assurer leur subsistance. Ce dernier devoir revient au père qui, par son travail pénible à cause du péché, devra gagner son pain et celui de sa famille. Souvent dans ce travail, il sera seul jusqu'au jour où ses enfants pourront subvenir à leurs besoins.

Donner naissance à un enfant ne suffit pas pour les parents. Leur rôle ne s'arrête donc pas là. Ils doivent former cet enfant, c'est-à-dire l'éduquer pour qu'il soit un bon citoyen. L'homme et la femme possèdent des qualités différentes, mais complémentaires pour faciliter leur vie commune et l'éducation des enfants que Dieu leur a confiés. Vu que l'enfant est un bien commun au père et à la mère, même si c'est cette dernière qui a le plus contribué à son accroissement, les deux doivent demeurer ensmble pou recueillir les fruits de cette naissance.

Il n'en va pas de même pour les animaux, car les petits peuvent vite se débrouiller et se passer de leur mère. Qui oserait prétendre que l'enfant peut se passer de sa mère? Aux enfants qui ont perdu leur mère, on essaie d'en substituer une autre, qui réussira le travail commencé en autant qu'elle s'efforcera d'être en tout semblable à la maman perdue. D'un autre côté, il faudrait être aveugle pour ne pas voir les difficultés des veuves avec des enfants en bas âge. La mère abandonnée rencontre de plus graves difficultés. La société elle-même n'est pas des plus habiles pour parer à ces difficultés.

Ce que Dieu a fait est bien fait. Aussi l'enfant se développe normalement dans un foyer uni qui respecte les droits du Créateur. En effet dans cette oeuvre sublime les parents ne sont pas seuls. A la naissance de Caïn, Eve dit:

J'ai acquis un homme avec l'aide du Seigneur [73].

Au moment de la conception Dieu lui-même est intervenu pour créer l'âme immortelle de son enfant. L'homme n'a pas seulement un corps. Il est essentiellement composé d'un corps et d'une âme qui constitue même la partie la plus importante.

L'homme diffère de l'animal par son âme comme il diffère de l'ange par son corps. Les parents doivent donc se préoccuper et du corps et de l'âme de leur enfant. Vu qu'il est un être sociable, l'homme doit être préparé pour vivre en société et ce sont les parents qui doivent assurer cette préparation.

De plus l'enfant n'apprend pas seul. Il attend de ses parents son éducation et son instruction. Dans le plan de Dieu, les premiers éducateurs sont les parents qui peuvent, à cause de leur manque de connaissance ou de temps, confier leurs enfants à d'autres, mais ils demeurent quand même les premiers responsables.

En formant leurs enfants les parents se trouvent à accomplir une oeuvre éminemment sociale. Il ne se trouve personne pour affirmer que la société n'est pas intéressée, car les enfants d'aujourd'hui sont les citoyens de demain. Si la famille ne donne plus d'enfants ou si les enfants sont mal formés, qui va en souffrir plus que la société? Sans famille pas de société possible, voilà pourquoi le premier devoir de la société civile est de protéger la famille pour que ne tarisse pas la source de vie.

Un pays n'est rien d'autre qu'un ensemble de familles qui travaillent au bien commun. Le trésor du pays réside dans ses enfants; voilà ce qui explique l'empressement de certains pays à accorder des allocations familiales. La misère est mauvaise conseillère et par ironie du sort les moins fortunés de la terre se multiplient plus vite que les plus fortunés. Ce fait à travers les temps a toujours inquiété les riches et avec raison.

La venue d'un enfant intéresse toute la société qui exige, dans les pays organisés, l'enregistrement de cette naissance qui ne constitue pas un fait banal, mais l'espoir du pays.

---

[73] Gen., IV, 1.

Tant que durera le monde, la propagation de l'espèce humaine est un devoir de nature. Si le commandement divin de se multiplier et de remplir la terre ne s'adresse pas à chacun en particulier, il s'adresse tout de même à l'ensemble du genre humain. Comme nous l'avons vu le péché d'Adam est venu fausser le plan divin et la perversité des hommes ne fit qu'augmenter jusqu'à Noé.

> Le Seigneur vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre et que toutes les pensées de leur coeur étaient en tout temps dirigées vers le mal. Le Seigneur se repentit d'avoir créé l'homme sur la terre et il en eut le coeur affligé. J'effacerai, dit-il, de la surface de la terre l'homme que j'ai créé et avec l'homme, le bétail, les reptiles et les oiseaux des cieux, car je me repens de les avoir faits. Noé cependant trouva grâce aux yeux du Seigneur [74].

Après le déluge Dieu renouvela sa bénédiction à Noé et à ses fils:

> Soyez féconds, leur dit-il, multipliez et remplissez la terre [75].

Dieu confirme de nouveau ce qu'il avait dit à Adam et Eve. Pour autant le péché ne disparaissait pas de la terre, l'épisode de la tour de Babel en est la preuve.

Aussi il ne faut pas s'étonner si les patriarches du peuple choisi par Dieu ne respectèrent pas d'abord l'unité, puis l'indissolubilité du mariage. La préoccupation d'une nombreuse postérité prima sur le reste, car si les patriarches prirent plusieurs femmes, c'était pour avoir plusieurs enfants ou au moins un enfant qui assurerait la postérité. Nous n'avons qu'à relire l'histoire des patriarches pour nous rendre compte des difficultés de la polygamie. Sans doute la polygamie ne s'oppose pas à la fin primaire du mariage, mais certainement à la fin secondaire: l'amour mutuel.

Si la polygamie ne s'oppose pas à la fin primaire du mariage, du moins elle la rend difficile en ce qui a trait à l'éducation des enfants et nous avons vu que l'éducation est le prolongement normal de la procréation. Des foyers divisés ne sont jamais des plus éducateurs à plus forte raison lorsqu'il y a jalousie entre les épouses. Il ne saurait en être autrement si l'on considère que l'amour conjugal est exclusif; il demande le don total de l'un à l'autre et lorsqu'on a tout donné, il ne reste plus rien pour d'autres. La jalousie, comme l'amour d'ailleurs, porte à des excès et à des préférences.

---

[74] Gen., VI, 5 à 8.

[75] Gen., IX, 1.

Le différend entre Saraï et son esclave Agar se termina par la fuite de cette dernière à cause des mauvais traitements infligés par la maîtresse. Pourtant Saraï avait donné elle-même son esclave à son époux pour avoir une postérité par elle. Par la suite la jalousie devait prendre le dessus sur ce désir. Sur l'ordre de Dieu Agar revient, mais après la naissance d'Isaac, elle devra partir de nouveau avec son fils qui ne doit pas hériter avec le fils de Sara. Pour Abraham, Ismaël était autant son fils qu'Isaac et il n'accepta ce départ qu'après une révélation divine.

Isaac n'eut qu'une épouse bien aimée Rébecca, mais son fils Jacob en eut deux, à cause du stratagème de Laban, puis quatre pour s'assurer une plus grande postérité. Les difficultés entre les deux soeurs Léa et Rachel, épouses du même homme, nous montrent bien qu'il est difficile d'aimer également plusieurs femmes en même temps. L'une est préférée, les autres par le fait même délaissées avec leurs enfants. Joseph fils de Rachel sera le préféré de Jacob et il attirera la jalousie de ses frères qui vinrent près de le tuer. L'unité d'un foyer à plusieurs épouses est très difficile, et la première à en souffrir se trouve la femme en conséquence du péché d'Eve.

Dans la Bible nous n'avons pas d'exemple de cas de polyandrie tout simplement parce qu'elle est contraire à la fin primaire du mariage en ce qui aurait trait à la certitude de la paternité, nécessaire pour assurer la descendance et les obligations du père envers son enfant. Vu qu'elle est contraire au droit naturel, elle n'a jamais été permise par Dieu. De ce qui précède, nous voyons que l'unité du mariage est nécessaire à l'obtention de ses deux fins: l'éducation des enfants et le secours mutuel.

Si Moïse, législateur du peuple juif, a permis la répudiation [76] après avoir porté des peines très sévères contre l'adultère, c'était pour favoriser l'efficacité du mariage, mais au détriment de son indissolubilité. Ici encore, nous voyons que ce n'est pas l'homme, mais la femme qui est désavantagée. Le caractère définitif de la répudiation s'explique par le sérieux de la démarche à accomplir. Si l'épouse répudiée se remarie, le premier époux perd tous ses droits sur elle. Cette loi avait pour conséquence d'affirmer le pouvoir absolu de l'homme sur la femme, et aussi de tenir la femme dans une certaine crainte révérentielle vis-à-vis de son époux. Cet état de chose devait assurer la stabilité du foyer juif dans l'esprit du législateur.

La première victime du divorce permis par Moïse devait être l'enfant. Dans l'ancien droit, le père était maître de ses enfants, et la mère avait

---

[76] Cf. Deutéronome, XXIV, 1 à 4.

bien peu de chose à dire. Mais dans le plan de Dieu, l'enfant est un bien commun au père et à la mère qui doivent demeurer ensemble pour continuer le travail commencé à la naissance. Une fois l'enfant élevé, il est normal que les parents ne se séparent pas pour aller chercher ailleurs ce qu'ils peuvent trouver chez eux. Autrement la famille n'a plus de sens, car la famille ce n'est pas le père seul ou la mère seule, mais l'un et l'autre formant une seule chair. Si l'un des deux vient à mourir, il est encore présent par le souvenir, car les enfants sont le prolongement de leurs parents.

D'ailleurs il est reconnu que le peuple juif s'est maintenu au milieu des autres peuples à cause de ses traditions familiales. Nous n'avons pas à nous étonner de la législation juive sur le mariage qui retrouvera sa perfection première avec la venue du Christ. Le remède au péché, nous vient de Notre-Seigneur et nous est appliqué par les sacrements. Qui ne voit l'importance du mariage qui donne et forme les enfants de Dieu en assurant un remède à la concupiscence, suite du péché originel.

2 — Mariage — Sacrement

Notre-Seigneur n'a fait qu'élever à la dignité de sacrement de la Nouvelle-Loi l'état de vie des époux chrétiens, de telle sorte qu'il ne peut y avoir de mariage entre les baptisés qui ne soit en même temps sacrement. Dès lors, il ne faut pas s'étonner si l'Eglise a reçu en héritage le mariage chrétien, et si elle peut seule légiférer à son sujet tout en laissant à l'Etat sa juridiction sur les conséquences civiles.

Pour un chrétien le mariage est à la fois un acte civil et religieux, mais le caractère religieux l'emporte sur le civil. Le mariage est un contrat d'un genre bien spécial vu qu'une fois ratifié il ne comporte plus de résiliation possible. Comme tous les autres contrats, il consiste essentiellement dans le consentement échangé devant des témoins. Les parties, un homme et une femme se liant l'un à l'autre pour toute leur vie en vue de la procréation des enfants et du secours mutuel.

La portée sociale de ce contrat passé entre deux personnes est facile à constater si on examine l'état de vie dans lequel les époux librement sont entrés, pas tellement pour leur bien propre, mais pour le bien de la société dont ils assurent la continuation.

Ainsi le Fils de Dieu est venu rétablir l'ordre dans le monde en y apportant sa prédication. Tant que la grâce n'a pas pénétré les âmes, il a été difficile pour les hommes de comprendre le véritable usage du ma-

riage, tel que voulu par Dieu. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à relire dans l'évangile[77], la discussion entre Jésus et les pharisiens sur le mariage:

> N'avez-vous pas lu que le Créateur au commencement, fit l'homme et la femme et dit: "C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair. Ainsi donc ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni".

La répudiation des femmes a été permise par Moïse à cause de la dureté des coeurs; au commencement il en n'était pas ainsi. Et nous avons la déclaration du Maître: "Celui qui répudie sa femme, même dans le cas d'inconduite, et en épouse une autre commet l'adultère et celui qui épouse une femme répudiée commet aussi l'adultère." Le coup ne pouvait être plus dur pour les juifs qui officiellement avaient une très grande horreur du crime d'adultère, punissable de la peine de mort par lapidation.

Il n'y a pas que les pharisiens qui ne comprirent pas mais les disciples eux-mêmes qui dirent: "Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme il vaut mieux ne pas se marier!" La grâce n'avait pas encore fait son chemin et ces premiers disciples ne comprenaient pas encore le véritable rôle de la femme dans le monde. Ils savaient très peu de chose sur Marie, la nouvelle Eve, et sur toutes ces chrétiennes qui à la suite de Marie travailleraient à l'extension du Royaume de Dieu, en assurant le passage de la grâce dans le monde.

Ils avaient peut-être en mémoire le récit de la chute originelle et ils attribuaient à la femme la cause de tous les maux dans le monde. Quoi qu'il en soit Notre-Seigneur était venu pour rétablir l'ordre primitif entre Dieu et les hommes et Il entendait bien le faire en rappelant le plan de Dieu sur ses créatures.

Il importait d'assainir la source de vie, de lui donner sa pureté première, afin que les Fils de Dieu et de l'Eglise puissent trouver un climat favorable à l'extension du Royaume de Dieu; royaume commencé en nous par la réception de la grâce du baptême qui fait enfant de Dieu et de l'Eglise.

Les époux avaient besoin d'une grâce spéciale pour être fidèles aux devoirs de leur état. Notre-Seigneur a octroyé cette grâce en instituant le sacrement de mariage qui donne à l'union de l'homme et de la femme son véritable caractère, celui de collaborer à l'oeuvre de Dieu dans la continuation de l'espèce humaine. Le premier péché avait amené l'égoïsme dans le monde, Notre-Seigneur apportait la charité; l'amour conjugal gage de l'unité, de l'indissolubilité et de la fécondité du foyer. Trois choses

---

[77] Cf. Mt. XIX 1 à 13, et Mc. X, 2 à 12.

inséparables et impossibles sans l'amour conjugal qui trouve sa source en Dieu, l'amour substantiel.

> Impossible pour le chrétien de se marier sans recevoir le sacrement, mais en même temps ce mariage qui est sacrement pour lui est bien l'institution naturelle qu'on trouve dans toute l'humanité, union perpétuelle de l'homme et de la femme en vue de fonder un foyer... Ceci donne au mariage une place toute spéciale parmi les sacrements. Car les autres sacrements sont des rites purement religieux et purement chrétiens, ne correspondant à rien dans l'ordre naturel... ils n'existent qu'en fonction de la vie chrétienne, en fonction de l'insertion du chrétien dans l'Eglise [78].

Les époux sont ministres de leur propre sacrement, le prêtre n'est que le témoin de l'Eglise. Ils se donnent l'un à l'autre les grâces nécessaires pour s'aimer dans le Christ.

> Cette grâce sacramentelle d'après l'enseignement de l'Eglise donne aux époux de s'aimer dans le Christ sans infidélité et à jamais... Le sacrement du mariage confère un droit rigoureux à toutes les grâces actuelles nécessaires à une vie conjugale chrétienne, un droit aussi à tous les secours matériels et spirituels exigés par la fondation d'un foyer [79].

Sans le secours de ces grâces les époux s'acquitteraient mal des devoirs de leur état, et ils se perdraient.

Depuis sa fondation l'Eglise a toujours défendu les droits de la famille qu'elle considère comme la cellule de la société. Sans cesse elle a rappelé aux parents et aux enfants leurs devoirs réciproques. Par ses lois elle a toujours maintenu la pureté et le caractère sacré du mariage. L'amour des époux dès les premiers temps fut comparé à l'amour de Jésus-Christ pour son Eglise, son épouse mystique:

> Maris, aimez vos femmes comme Jésus-Christ a aimé son Eglise... Il s'est livré lui-même pour la sanctifier et la purifier [80].

L'amour réciproque des époux est une condition essentielle à leur bonheur et à celui de leur foyer. Cependant cet amour si puissant soit-il ne constitue pas le mariage chrétien de telle sorte que lorsqu'il n'y a plus d'amour, de l'avis des époux, il n'y a plus de mariage. Le lien qui unit l'homme à la femme n'est pas humain mais divin:

> Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni [81].

---

[78] Chanoine Jacques LECLERCQ, *Le Mariage chrétien*, 1952, Casterman, Tournai, pp. 12-13.

[79] M. M. PHILIPON, *op. cit.*, p. 241.

[80] Ephésien V, 24-27.

[81] Saint Matt., XIX, 6.

Il n'y a que la mort qui puisse rompre ce lien et redonner sa liberté à celui qui survit.

L'amour conjugal ne doit jamais s'opposer au plan de Dieu. L'amour d'Adam envers son épouse l'a amené à désobéir à son Créateur et maître. Aimer Dieu ne souffre aucune exception, et un amour qui s'oppose à l'amour de Dieu ne saurait être un amour véritable.

Parce qu'ils ont la nature humaine les époux ont besoin de la grâce du Christ pour s'aimer dans le Seigneur. Dieu ne refuse sa grâce à personne; il donne à chacun les grâces nécessaires à sa mission. La mission des époux chrétiens est de former les enfants de Dieu et de l'Eglise. Cette formation des enfants chrétiens ne s'accomplit parfaitement que dans un climat d'amour qui apporte la paix, la joie et tous les fruits de la charité.

Par les époux la grâce passe dans les foyers et par suite dans toute l'Eglise. Si les prêtres ministres ordinaires des sacrements apportent la grâce dans le monde, ce sont les parents pour une bonne part qui assurent la circulation de la grâce. Pour que l'Eglise soit vivante, il faut non seulement la présence de la grâce mais la circulation de cette grâce qui purifiera tous les membres de l'unique Eglise du Christ. Dans le corps humain la présence du sang ne suffit pas à la vie, il faut la circulation; de même dans l'Eglise la présence de la grâce ne suffit pas, il faut la circulation de la grâce et qui mieux que les époux peut assurer cette circulation de la grâce qui rajeunit l'Eglise sans cesse.

L'Eglise sera vivante en autant que la grâce régnera dans les foyers et le sacrement de mariage donne en temps voulu les secours nécessaires aux époux pour qu'ils soient fidèles à leur vocation si belle lorsqu'on la considère dans le plan de Dieu. Des foyers d'aujourd'hui dépendent notre pays et notre Eglise de demain. Voilà pourquoi les époux doivent réaliser l'importance sociale de leur mission qui ne pourra s'accomplir qu'avec l'aide de Dieu par les grâces du sacrement de mariage.

Le mariage est un état de vie qui comporte un certain nombre d'actes aptes de soi à transmettre la vie. Au matin du mariage l'échange des consentements porte sur le droit à ces actes. Si l'objet du contrat de mariage est le droit à ces actes et non pas ces actes eux-mêmes, il n'en reste pas moins, qu'un conjoint ne peut les refuser à l'autre sans raison; s'il le faisait il manquerait à son devoir d'état et s'opposerait ainsi au plan de Dieu.

Pour faciliter la transmission de la vie, Dieu lui-même a attaché un plaisir à ces actes propres aux époux. Dans l'état d'innocence ce plaisir aurait existé, mais aurait toujours été sous le contrôle de la volonté à son tour soumise à Dieu. Le péché a brisé cet ordre merveilleux et la concupiscence fait que l'homme cherche le plaisir comme une fin et non

comme un moyen de faciliter le but premier du mariage: la procréation et l'éducation des enfants. La grâce sacramentelle du mariage apporte un certain remède à la concupiscence, mais dans la mesure même où les époux collaborent à l'action de la grâce. La grâce ne détruit jamais la nature mais s'appuie sur elle, de là l'importance des bonnes habitudes que nous pouvons prendre dans la vie.

En chaque homme Dieu a placé deux instincts, l'un de conservation, l'autre de reproduction, pour assurer la continuation de l'espèce humaine qui doit soumettre la création et la dominer. Tout homme normal tient à la vie et prend les moyens nécessaires pour assurer sa subsistance, il est même obligé de prendre les moyens ordinaires.

Pour ce qui est de l'instinct de reproduction, il n'est pas donné à tous de l'exercer, même si tous les hommes veulent que l'espèce humaine continue. Cet instinct peut être sublimé et dans certains cas doit l'être pour un bien supérieur. Celui qui ne se marie pas, par pur égoïsme, s'expose à recevoir les reproches de Dieu.

Le célibat est la condition de ceux qui se consacrent à Dieu afin de ne pas être divisés dans leur amour. Non pas que l'amour total de Dieu s'oppose à l'amour du prochain, bien au contraire, souvent il permet même un plus grand dévouement au service des autres. Pour nous en convaincre nous n'avons qu'à regarder la vie de plusieurs prêtres, religieux et religieuses qui espèrent atteindre les âmes par le soin des corps, surtout en pays de mission.

Bien que la virginité consacrée à Dieu soit un état supérieur au mariage ceci ne veut pas dire que tous doivent renoncer au mariage car le mieux est souvent l'ennemi du bien. Il y a plusieurs demeures dans la maison du Père, il y a aussi vocations différentes. L'important pour chacun est de répondre à l'appel du Père, là où Il nous veut.

Tous les baptisés sont appelés à la sainteté, c'est-à-dire à une vie d'union avec Dieu. Mais cet état de sainteté peut être atteint par des moyens différents: le mariage est un de ces moyens. Il comporte ses droits, ses devoirs, ses obligations. Autre est la vie du religieux, du célibataire et de la personne mariée. Tous cependant doivent tendre à procurer la plus grande gloire de Dieu par leurs actions.

Maintenant nous pouvons nous demander ce que le service de Dieu exige des époux chrétiens. Sans contredit ils doivent former des foyers unis et féconds. Si tous s'entendent sur la première caractéristique du foyer chrétien il ne saurait en être ainsi de la seconde qui a fait naître, même parmi les théologiens catholiques, de bien curieuses opinions.

St-Paul [82] ne craint pas de proposer aux époux comme modèle de leur union, l'union du Christ et de son Eglise quand il recommande aux maris d'aimer leurs femmes comme Jésus-Christ a aimé son Eglise et quand il exhorte les femmes à témoigner à leurs maris la même soumission et la même tendresse que l'Eglise a pour Jésus-Christ. "Le mari est le chef de la femme de même que le Christ est le chef de l'Eglise, son corps dont il est aussi le Sauveur. Ainsi de même que l'Eglise est soumise au Christ, que les femmes le soient en tout à leur mari".

Comme on peut le constater l'apôtre des Gentils proposait aux époux chrétiens tout un programme de vie: "Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise en se livrant pour elle... Ainsi les maris doivent-ils aimer leurs femmes comme leur propre corps. Qui aime sa femme s'aime lui-même... Grand est ce mystère, je l'entends du Christ et de l'Eglise. Pour résumer sa comparaison si claire l'apôtre dit: "Au moins que chacun de vous aime sa femme comme soi-même et que la femme respecte son mari".

> Comme le chrétien est, à la manière d'un membre, tout ce qu'est l'Eglise entière, à la manière d'un tout, l'union des époux est, à la manière d'une union de membres ce qu'est, à la manière d'un tout, l'union de toute l'Eglise à tout le Christ dans la totale unité de la Trinité, et la société humaine élémentaire est, dans l'ordre surnaturel, mais à la manière d'un élément et de façon dérivée, ce qu'est en plénitude la société humaine surnaturelle parfaite, qu'est l'Eglise. Tout le corps mystique est un, toute la vie de l'ensemble y est intérieure aux parties à la manière des parties [83].

Sans le Christ, l'Eglise n'est rien, sans l'époux, l'épouse n'existe pas; car une femme n'est épouse que par relation à son époux. Dans ce sens nous disons que le mariage est une relation de conjonction entre un homme et une femme. Cette relation elle-même disparaît lorsque l'un des deux termes vient à manquer. Ce qui explique que le mariage est dissout par la mort de l'un des conjoints. Ainsi dans la famille l'époux représente le Christ et l'épouse, l'Eglise.

L'Union du Christ et de l'Eglise

> aussi longtemps que le Christ vivra, et que l'Eglise vivra par lui, ne pourra jamais être dissoute par aucune séparation [84].

Ainsi doit-il en être de l'union des époux qui doit se rapprocher le plus possible de l'union mystérieuse du Christ et de l'Eglise.

---

82 Cf., Ephes., V, 21 à 23.

83 Emile MERSCH, *op cit.*, pp. 309-310.

84 PIE XI, Enc. *Casti Connubii*, *AAS*, XXII (1930) 552.

> Ce caractère sacré du mariage et la haute signification de sa grâce et de son union entre le Christ et l'Eglise exige des futurs époux une sainte révérence envers le mariage chrétien, une sainte vigilance et un saint zèle pour que le mariage auquel ils se disposent se rapproche le plus possible de l'archétype du Christ et de l'Eglise [85].

Un mariage réussi sera donc celui qui reproduira le plus fidèlement les caractéristiques de l'union du Christ et de l'Eglise.

> En poussant à fond la comparaison de saint Paul . . . on peut déduire tous les caractères du mariage de ceux de l'union du Christ et de l'Eglise: unité, indissolubilité, amour, protection du mari et soumission de la femme, fécondité du mariage. L'Eglise est unie au Christ par la participation à la vie divine qui doit animer tous ses membres: à ce lien surnaturel correspond cet autre lien de grâce que les époux forment entre eux en s'administrant le Sacrement de mariage [86].

Le mariage figure donc l'union du Christ et de son Eglise. Ceci cependant ne lui donne aucune supériorité sur la virginité consacrée à Dieu puisque

> la plus grande gloire des vierges, c'est d'être les images vivantes de la parfaite intégrité de l'union de l'Eglise à son Epoux divin. Et cette société fondée par le Christ se réjouit vivement de voir que les vierges sont le signe merveilleux de sa sainteté et de sa fécondité [87].

Le mariage et le célibat peuvent donc tous deux signifier l'union du Christ et de son Eglise, chacun à sa manière. Souvent aussi on représente le célibat consacré à Dieu, comme un mariage mystique entre l'âme et le Christ, divin Epoux. Dans ce sens nous pouvons dire que le célibat réalise l'union à Dieu qui n'était que signifiée dans le mariage, mais ceci n'est pas vrai de tout célibat. Certes le sacrement accorde aux époux la grâce d'accomplir saintement leur devoir conjugal et il renforce les liens d'affection réciproque qui les unissent; mais le but de son institution n'est pas de faire de l'usage du mariage le moyen le plus apte, en lui-même, à unir à Dieu l'âme des époux par les liens de la charité [88].

> L'union de l'homme et de la femme, telle qu'elle est énoncée dans la Genèse, est un mystère parce que, outre sa signification apparente, qui consiste dans le don mutuel et la mutuelle acceptation des deux époux, elle renferme un sens caché; et ce mystère est grand, non que le sens en soit obscur et difficile à comprendre, mais parce qu'il est important et sublime, car il se réfère au Christ et à l'Eglise. L'union de l'homme et de la femme, telle qu'elle fut instituée au paradis et que Dieu l'a voulue dès l'origine, figure l'union du Christ et de l'Eglise [89].

---

85 *Ibid.*, 570.
86 VILLAIN, *L'Encyclique Casti Connubii*, 1952, Paris, Editions Spes, p. 37.
87 PIE XII, Ency. *Sacra Virginitas*, *AAS*, XLVI (1954) 173-174.
88 Cf., Décret du St-Office, *De matrimonii finibus*, *AAS*, XXXVI (1944) 103.
89 PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, T. XII, 1951, Paris, Letouzey et Ané, p. 69.

Ce mystère est un sacrement, mais il ne semble pas qu'on doive partir du texte de St-Paul aux Ephésiens pour le prouver.

> Pour ce qui est du nom, il est clair que le terme sacrement de notre Vulgate, traduisant (le mot grec mystère) au sens très large de (signe de quelque grande chose sacrée) ne préjuge en rien de la nature sacramentelle ou non de ce signe [90].

Laissons aux exégètes le soin de préciser le sens des termes employés par l'apôtre des Gentils, et retenons surtout l'enseignement que l'on peut tirer de ses textes.

Le rituel romain dans son exhortation aux époux avant le mariage ne craint pas de dire: "Comme c'est le St-Esprit qui unit Jésus-Christ à son Eglise, c'est aussi ce même Esprit qui va descendre en vous, pour vous lier inséparablement l'un à l'autre en vous unissant plus parfaitement à Dieu". L'union à Dieu voilà la sainteté, et le sacrement de mariage, comme les autres sacrements d'ailleurs, favorise cette union à Dieu. L'union de l'époux et de l'épouse à l'intérieur du foyer figure donc l'union du Christ et de son Eglise. Il ne saurait y avoir d'union plus étroite, ni plus féconde. La fidélité, l'unité, l'indissolubilité ne sont que des conséquences logiques de l'union conjugale, sanctionnées par Dieu lui-même au jour du mariage. Le don total ne saurait comporter de reprises, même passagères, car celui qui reprend ce qu'il a donné ou bien il n'a jamais donné ou bien il est un voleur. Ce que l'on a donné ne nous appartient plus. Le don total réclamé des époux ne peut se faire qu'en faveur d'une seule autre personne: lorsqu'on a tout donné, il ne reste plus rien. Le caractère définitif de ce don mutuel trouve sa réponse en Dieu, auteur de la nature:

> Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni [91].

L'adultère en plus d'être une faute d'impureté, est une injustice, à cause du droit strict qu'ont les époux l'un sur l'autre, en ce qui regarde les actes aptes de soi à transmettre la vie. L'homme n'a aucun pouvoir sur son propre corps mais sur celui de son épouse. Ainsi pour l'épouse:

> La femme n'a pas la disposition de son propre corps; il appartient à son mari. De même le mari n'a pas la disposition de son propre corps; il appartient à sa femme [92].

Est-ce à dire que les époux entre eux, peuvent disposer de leur corps comme bon leur semble? Non ils doivent respecter la volonté de Dieu,

---

[90] *Ibid.*, p. 69.
[91] Saint Matt., XIX, 6.
[92] I Cor., VII, 4.

inscrite dans la nature. Les conseils de St-Paul aux gens mariés valent aussi de nos jours:

> En raison toutefois du danger d'impudicité que chaque homme ait sa femme et que chaque femme ait son mari. Qu'à l'égard de sa femme, le mari remplisse son devoir et que la femme agisse de même avec son mari [93].

Le secours mutuel, l'entraide des époux, l'apaisement de la concupiscence constituent les fins secondaires du mariage, c'est donc dire qu'ils doivent être subordonnés à la fin primaire, la procréation et l'éducation des enfants. Nous pourrions tout aussi bien dire: les bienfaits procurés aux époux à l'occasion de l'acte conjugal doivent être subordonnés au but premier de cet acte, la procréation. Si l'acte conjugal alimente l'amour des époux c'est dans le but de rendre cet amour fécond et de faciliter l'éducation des enfants.

Bien plus

> même dans le légitime usage de leur instinct sexuel les époux doivent savoir se maintenir dans les limites d'une juste modération. Comme dans l'usage des aliments et des boissons, ainsi dans le plaisir sexuel. Ils ne doivent pas s'abandonner sans frein à l'impulsion des sens . . . Autrement à l'obligation morale de la maîtrise des passions se substituerait la licence de servir aveuglément et sans frein les caprices et les impulsions de la nature: ce qui ne pourra que tourner au détriment de la morale, de la conscience et de la dignité humaine [94].

Il n'y a aucun doute que les époux peuvent s'abstenir d'un commun accord de l'acte conjugal. Cependant peuvent-ils, en toute conscience, organiser leur vie intime, de telle sorte que de fait, l'acte ne s'accomplisse pas durant la période féconde de l'épouse, mais durant la période stérile; cette période étant connue peu importe le moyen?

Au nom de quel principe permettre ou défendre une telle attitude des époux. D'abord il faut bien mettre en lumière que le mariage est un état de vie, une société dont les membres doivent accepter les conditions. Le mariage est un contrat dont les conditions essentielles ne dépendent pas des contractants mais de Dieu, auteur de la nature. Quand on entre dans cette société on accepte tout simplement de se conformer à la volonté du Créateur. Dieu s'attend à ce que le mariage soit fécond vu qu'il a choisi de créer les hommes par la collaboration des autres hommes, dans le mariage. Dieu lui-même s'est réservé la création de l'âme humaine qui vivifie le corps. Les époux ont donc un devoir de fécondité envers Dieu et envers la société. Le mariage comme tel n'est pas en fonction du perfectionnement de l'individu mais de la société.

---

[93] I Cor., VII, 2-3.

[94] PIE XII, Discours *aux sages-femmes*, *AAS*, XLIII (1951) 851-2.

Alors ceux qui usent du mariage doivent avoir en mémoire ce double devoir de fécondité et se rappeler que Dieu sera toujours fidèle alors même que la société ne le serait pas. Mais où donc se limite cette obligation d'avoir des enfants; là où se limite l'usage du mariage. Autrefois ceux qui pour une raison ou l'autre ne voulaient pas avoir d'enfants vivaient comme frère et soeur. De nos jours on se moque de cette formule et on va même jusqu'à dire:

> Dans ce cas la plupart des époux ont non seulement le droit mais encore le devoir de s'accorder des témoignages physiques de leur affection: car ce peut être un moyen indispensable d'apaiser leurs sens et d'entretenir leur amour conjugal [95].

D'abord est-il bien certain que l'amour conjugal ait absolument besoin de l'acte, et que les témoignages physiques apaisent les sens? Le plus souvent ils augmentent la passion et l'amour fondé uniquement sur l'acte conjugal est un amour de bien minime valeur. Une telle concession vient d'un bien triste fait, à savoir que les époux ne sont pas capables de vivre longtemps comme frère et soeur. Est-ce qu'à partir de ce fait nous devons établir tout un système qui va essayer de sauver l'impossible? Dieu ne demande pas l'impossible et il demande une généreuse fécondité de ses enfants surtout de ceux qui reçoivent ses secours par le sacrement de mariage.

D'un autre côté peut-il y avoir des raisons qui obligent les parents à ne pas avoir d'enfants? Plusieurs pensent que oui, mais ils sont incapables de trouver le fondement de cette obligation et de préciser contre quelle vertu pèchent les parents, sinon contre la prudence. Il faut se rappeler que la prudence des sages est souvent imprudence aux yeux de Dieu. Ce qui nous semble prudent peut être imprudent aux yeux de Dieu.

Alors que penser des méthodes qui visent à régulariser les naissances? Jusqu'ici on considère leur emploi comme une bonne action, pourvu que se réalisent certaines conditions.

> Si un foyer fervent doit un jour renoncer à la bénédiction d'une famille nombreuse ce ne sera jamais qu'avec un extrême regret pour des motifs vraiment sûrs et manifestement graves. Les intérêts engagés — spirituels et sociaux — sont tellement importants qu'on ne saurait les sacrifier qu'en cas de force majeure, et si tout bien pesé devant Dieu et avec l'aide d'un conseiller prudent, on ne peut vraiment pas faire autrement [96].

---

[95] Chanoine CHANSON, *Pour mieux confesser*, 1949, Arras, Editions Brunet, 2e édit., no. 723.

[96] DANTEC, *Foyers rayonnants*, 1954, Direction des oeuvres, Quimper, 3e édition, Vol. 2, p. 67.

Si nous considérions l'emploi des méthodes pour régulariser les naissances comme une action à double effet, un bon et un mauvais, nous aurions peut-être une réponse plus juste au problème posé. Le mauvais effet vient de ce que la société se trouve privé de sujets, de même que l'Eglise. Le bon effet se confond avec la paix de conscience pour les époux qui peuvent vivre une vie conjugale conforme à la loi de Dieu et ne pas être écrasés sous le fardeau d'une famille qu'ils ne seraient pas capables d'élever convenablement, ce qui tournerait au désavantage de la société et de l'Eglise.

Mais pour poser une action à double effet quatre conditions doivent se réaliser: voilà ce qui amènerait les époux à réfléchir. D'abord l'intention doit être droite. La régulation des naissances se fait à contrecoeur, non pas pour se procurer le plus de confort possible, mais pour pouvoir donner à sa famille une honnête subsistance. Non pas fuite des responsabilités mais incapacité réelle de les remplir, par suite des circonstances présentes. Si l'intention est droite l'action elle-même ne doit pas être moralement mauvaise, vu qu'on n'a jamais le droit de faire le mal pour qu'en sorte du bien. La continence périodique n'est pas intrinsèquement mauvaise, autrement on ne pourrait jamais l'employer, comme il en est des autres moyens contre nature de contrôler les naissances.

Le bon effet ne doit pas venir du mauvais mais procéder de la cause. Le mauvais effet vient de ce que les époux ne s'unissent pas en période féconde, tandis que le bon effet vient de ce qu'ils s'unissent en periode stérile.

L'intention droite, l'action indifférente et la provenance du bon effet ne suffisent pas, il faut de plus qu'il y ait proportion entre le bon et le mauvais effet. En d'autres mots, cette action à double effet est permise seulement lorsqu'il n'y a pas d'autres moyens disponibles. Par exemple si l'épouse malade peut se faire soigner, elle doit le faire, de même que l'époux. Si l'augmentation de la famille exige des sacrifices, les époux par devoir doivent les faire, même jusqu'à renoncer à un certain confort matériel v.g. automobile, camp d'été, etc. Cependant il faut voir à ce que les conditions matérielles n'influencent pas trop la famille. Autrement, nous rejoignons la théorie communiste, à savoir que la famille est une superstructure des conditions matérielles qui dépendent à leur tour des moyens de production. Ainsi un changement dans les moyens, amène un changement dans les conditions qui finalement influencent la famille, de telle sorte qu'elle dépend des moyens de production toujours en évolution. Par suite la famille n'est plus une institution divine mais humaine sujette à changement.

Donner des enfants à la société et à l'Eglise est pour les époux

> une loi naturelle affirmative (c'est-à-dire qui commande certains actes) et comme les lois positives, elle n'oblige pas généralement quand son observation entraînerait des inconvénients graves qui ne découlent pas de la loi elle-même [97].

Voilà le principe de morale fondamentale qui permet aux époux de restreindre à regret leur générosité dans le don de la vie. Malgré tout, Dieu sera fidèle aux époux généreux et nous ne pouvons pas dire que les familles nombreuses sont un danger pour la société, de telle sorte qu'à tout prix les époux doivent régulariser les naissances. Même si aux yeux des insensés, ils risquent de passer pour des gens immodérés dans les plaisirs charnels, les époux se doivent d'être généreux dans le don de la vie.

Les époux tiennent dans l'Eglise une place importante vu qu'ils forment ses enfants. Pour continuer l'Eglise a besoin de membres et le sacrement de mariage lui-même voit à les lui procurer, non seulement en quantité mais en qualité. En effet les grâces sacramentelles du mariage accompagnent les époux toute leur vie, pourvu qu'ils n'y mettent pas obstacle eux-mêmes. Ces grâces purifient la source de vie et facilitent à l'Eglise sa mission de sanctifier tous les hommes.

Grâce à ce sacrement, le Corps mystique du Christ est édifié tous les jours et le sera jusqu'à la fin des temps. Il donne non seulement des membres à l'Eglise mais il sanctifie l'état de vie de la majorité des fidèles et les fait collaborer à l'oeuvre de Dieu. En collaboration avec les prêtres, les parents forment l'âme de leurs enfants. Ils constituent la première société où s'appuient toutes les autres. C'est à peine si nous pouvons mesurer tout le rayonnement social dont ce sacrement est capable.

Conclusion

Ainsi tous les sacrements sans exception sont nécessaires au bon fonctionnement de l'Eglise du Christ. Chacun y a son rôle propre et contribue à aider le chrétien dans son voyage de retour vers son Créateur et Maître. Ceci ne veut pas dire qu'un chrétien doit recevoir les sept sacrements pour être parfait. De fait peu d'hommes reçoivent les sept sacrements. Mais le chrétien doit s'approcher des sacrements dont il a besoin pour vivre de la vie même de Dieu et remplir sa mission particulière.

Les sacrements ont été confiés à l'Eglise par son saint fondateur. Nous pouvons dire qu'ils répondent aux besoins de l'Eglise aussi bien

---

[97] *Ibid.*, p. 65.

qu'aux besoins de chaque chrétien. Le chrétien ne se sauve pas seul, mais avec l'aide de ses frères, dans une même société visible qui a sa structure propre.

Trois sacrements assurent cette structure. Parce qu'ils impriment un caractère ineffaçable, ils ne peuvent être reçus qu'une fois. Le caractère permanent de l'Eglise se révèle dans ces sacrements de structure: on n'élève la structure d'un édifice qu'une seule fois. Les modifications apportées par la suite respectent la structure, tant d'un édifice que d'une société. L'Eglise se fonde sur les baptisés, atteint sa pleine maturité grâce aux confirmés et s'organise par le soin des ordonnés.

L'unité nécessaire à toute société, est garantie et produite dans l'Eglise par l'Eucharistie. La possession du même bien par la communion resserre les liens entre les membres du Corps mystique du Christ. Ce sacrement assure la participation aux mêmes biens qui découlent du Christ réellement présent sous les espèces consacrées; comme dans le corps, les sensations découlent de la tête jusqu'aux membres. Le sacrifice eucharistique est signe d'unité lui-même, puisqu'il réunit tous les chrétiens autour du prêtre qui offre la divine Victime non seulement en son nom, mais au nom de toute la communauté chrétienne. Vu que les effets de ce sacrement ne sont pas permanents, il s'ensuit qu'on peut et qu'on doit le recevoir très souvent pour assurer une vie divine active à nos âmes; ce qui facilitera l'union plus intime à nos frères dans la même société des Saints.

L'Eglise a les promesses de la vie éternelle. Jésus parla ainsi à ses disciples.

> Toute autorité m'est dévolue, au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. Apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde [98].

Aussi l'Eglise composée de membres pécheurs, doit-elle posséder les moyens d'assurer sa propre survivance. La dissolution et la désunion apportées par le péché, trouvent leurs remèdes dans le sacrement de Pénitence qui protège l'unité de l'Eglise dans le temps. Comme l'Eucharistie, le sacrement de Pénitence doit être reçu assez souvent. Toutes les fois que le membre sent le besoin de se réconcilier avec Dieu et avec ses frères. La perspective de l'Eglise ne s'arrête pas ici-bas. Aussi l'Eglise militante doit préparer ses membres au passage dans l'Eglise triomphante. La mort, salaire du péché, marque le terme de notre appartenance à l'Eglise visible, mais aussi le début de notre appartenance à l'Eglise

---

[98] Mtt., XXVIII, 18-20.

invisible. L'Extrême-Onction nous fortifie en ce moment décisif qui nous fixe pour l'éternité.

Chaque jour, la mort enlève à l'Eglise plusieurs de ses membres qui doivent être remplacés. Le sacrement de mariage voit à combler les vides. Mais sa mission ne s'arrête pas là, puisque à l'intérieur de leur foyer, les époux doivent réaliser ce que produit l'union du Christ et de son Eglise. Ils forment donc, en petit, ce que l'Eglise est en grand. La famille est la base de toute société tant civile que religieuse. En assurant la circulation de la grâce, la famille contribue à ce que l'Eglise soit édifiée, soit vivante.

On voit que, sans sacrement, l'Eglise du Christ ne serait pas ce qu'elle est. La mission de l'Eglise est triple: enseigner, diriger, sanctifier. Ces trois pouvoirs s'harmonisent pour travailler au salut de tous les hommes. Si l'Eglise enseigne la vérité, c'est pour faire passer la grâce dans les âmes. L'Eglise dirige dans le seul but de protéger et de faire fructifier la grâce, bien commun des chrétiens.

Quand nous étudions les sacrements, nous étudions l'Eglise dans ce qu'elle a de plus intime et de plus précieux. Mettre en doute le rôle d'un seul sacrement compromet l'ordre du salut tel qu'établi par Dieu, lorsqu'il a envoyé son Fils unique. Se servir d'un sacrement hors de l'Eglise n'a pas plus de sens, vu que Notre-Seigneur a confié les sacrements à son Eglise pour qu'elle soit en mesure de sauver tous les hommes par des moyens appropriés aux hommes. L'efficacité des sacrements ne doit pas nous en faire oublier la signification.

Le moins que nous puissions dire à la fin de ce travail est que l'

> on n'a pas fini d'exploiter cette dernière signification proprement sociale des sacrements [99].

Roger DUCHARME, *ptre*

---

[99] C. M. TRAVERS, *op. cit.*, p. 241.

Le sens scientifique en Théologie Magistérielle

Tous les travaux de la Théologie n'ont qu'un but: nous faire saisir plus complètement, plus adéquatement et plus précisément la Parole de Dieu. Il est vrai que, au cours de l'histoire, cette préoccupation a pu paraître quelque peu voilée: aux premiers siècles, par exemple, les Pères s'attachaient beaucoup plus à la valeur pastorale et parénétique de cette Parole qu'à une explication profonde et complète. Au début du moyen âge, on scrutait les Ecritures pour y découvrir une matière immédiatement prête à la moralisation et à la contemplation[1] : ce but pratique faisait passer au second plan les exigences plus strictement scientifiques de la Théologie. C'est saint Thomas qui donnera au travail théologique une nouvelle orientation et revendiquera explicitement pour la Théologie le caractère de science[2].

Quoi qu'il en soit de cette évolution normale de pensée sur la notion même de science théologique, on s'est toujours efforcé de "connaître d'une façon plus détaillée et plus liée les vérités de foi elles-mêmes et de pénétrer davantage en ses principes par un progrès en profondeur"[3]. — Cette préoccupation apparaît clairement dans les développements de la science exégétique: puisque Dieu nous a parlé "à maintes reprises et de diverses manières" (Héb., 1, 1), il nous faudra tous les secours d'une exégèse scientifique très poussée, afin de comprendre exactement ce que Dieu a voulu nous révéler par ses prophètes, surtout par le Christ-Jésus.

Mais Dieu n'a pas abandonné son Eglise aussitôt après lui avoir donné la Révélation de son message par la bouche des prophètes; Il a voulu continuer son assistance positive, pour qu'elle puisse percevoir, jusque dans ses moindres détails, toute la richesse du dépôt révélé. Cette assistance promise et accordée à l'Eglise confère à l'enseignement du Magistère une

---

1 GAGNEBET, R., o.p., *La Nature de la Théologie spéculative,* dans RT, 44 (1938) 2.

2 *Ibid.*

3 JOURNET, CH., *Introduction à la Théologie,* Paris, Desclée de B., 1947, p. 82.

transcendance et une autorité qui le font classer infiniment au-dessus de tous les enseignements humains.

Or, cette transcendance elle-même est une invitation très pressante à étudier avec attention tous les textes où le Magistère se fait l'interprète et le prédicateur autorisé des vérités révélées. L'étude nous amènera à une "certaine exégèse" [4] des documents pontificaux, qui seule nous fera saisir exactement l'enseignement authentique que Dieu veut nous distribuer par la médiation du Magistère. "Une critique théologique historique sera tout d'abord nécessaire pour déterminer l'exacte portée de certains enseignements en tenant compte de telles influences qui se sont exercées sur la formulation, de la préoccupation dominante des textes, de leur genre littéraire, etc..." [5].

Dans cet esprit de respect pour la Parole de Dieu, nous désirons montrer les exigences scientifiques d'une Théologie du Magistère. Il ne s'agit pas de rappeler tous les éléments qui interviendraient dans un travail de critique externe (authenticité, intégrité et origine des documents); nous nous bornerons à poser quelques jalons qui nous semblent indispensables pour une bonne interprétation de l'enseignement magistériel; nous donnerons quelques règles d'herméneutique qui nous paraissent plus nécessaires ou plus oubliées.

A. — Le stade de l'analyse

La première phase dans le travail de compréhension et d'approfondissement des documents du Magistère, c'est l'analyse. Il faut se livrer à une étude minutieuse de toute la doctrine qui nous y est offerte, sans perdre pour autant les perspectives d'ensemble.

Il importe tout d'abord de bien juger de la forme ou du genre littéraire sous lequel nous parvient la pensée pontificale. On a fait remarquer, avec beaucoup de justesse, la possibilité de distinguer deux types principaux auxquels peuvent se rattacher les différents écrits issus du Magistère. D'une part, des textes précis, concis, souvent négatifs: c'est le genre-décret; c'est plus ou moins "une mise en demeure adressée au croyant d'avoir à choisir entre l'accueil ou le rejet d'un article de foi" [6]. D'autre part, un exposé plus circonstancié, "un exposé très large et complet de la doctrine de l'Eglise avec appareil de preuves méthodiques, de pronostics

---

[4] Il ne faut pas assimiler univoquement cette "exégèse" à celle des textes de l'Ecriture sainte: nous expliquerons plus loin le sens précis de ce terme.

[5] LABOURDETTE, *La Théologie, intelligence de la foi*, dans *RT*, 46 (1946) 28.

[6] DOM PAUL NAU, o.s.b., *Une Source doctrinale: les Encycliques*, Paris, Le Cèdre, 1952, p. 27.

pour l'avenir, de recherche de causes, d'indications pratiques et d'exhortations" [7] : c'est le genre-encyclique.

Il est entendu que cette division très générale ne prétend pas faire croire à l'existence de deux groupes parfaitement délimités pour lesquels on aurait des règles d'interprétation à appliquer d'une manière mathématique. Notons également que rien ne s'oppose à ce qu'une encyclique comporte un décret strict. La division tient exclusivement à montrer deux genres littéraires très différents, sans préjuger, pour le moment, des organes qui les transmettent ou de la valeur respective qu'on doit leur reconnaître; sans prétendre non plus à une opposition parfaite et adéquate.

Plusieurs théologiens, depuis le Concile du Vatican, ont coutume de désigner ces deux genres littéraires différents, par les termes "Magistère extraordinaire" et "Magistère ordinaire". Ce sont des termes qui ont déjà le crédit d'une certaine tradition théologique, et qui se rapprochent des expressions mêmes du Concile du Vatican, mais qui ont le malheur d'induire souvent en erreur. On en vient à surestimer le mode accidentel selon lequel un enseignement est donné et à sous-estimer l'enseignement ordinaire de l'Eglise. Il nous semble qu'il y aurait tout avantage à situer l'opposition là où elle se trouve vraiment, c'est-à-dire entre le *jugement* solennel et définitif du Magistère sur un point dogmatique donné et l'*enseignement* ordinaire, authentique et sûr que dispense l'Eglise aussi bien dans le domaine strictement religieux que dans le domaine mixte...

Après avoir déterminé la forme ou le genre littéraire employé dans un texte, on est maintenant en mesure de se former une idée de la valeur du document à l'intérieur de la catégorie où il se trouve. — C'est indéniable que le Saint-Père est divinement assisté lorsqu'il enseigne comme Vicaire du Christ; mais ce n'est pas là le problème que nous nous posons. Nous essayons de constater dans quelle mesure le Souverain Pontife a voulu engager son autorité dans tel texte, dans tel passage [8]. Nous ne prétendons pas nous instituer en juges du Magistère, mais en auditeurs fidèles et éclairés de sa parole.

L'indice sûr qui nous permettra de juger de la volonté du Souverain Pontife d'engager son autorité, et, par ricochet, qui nous fera saisir la valeur respective des différents passages, c'est le langage même qui est employé [9]. Ce langage sera parfois explicite au point d'enlever toute crainte raisonnable de méprise: on y découvrira un avertissement, une mise en

---

[7] *Ibid.*, p. 31.

[8] Cf. DOM PAUL NAU, *Le Magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*, dans *RT*, 56 (1956) 402.

[9] Cf. MANGENOT, *Encycliques*, art. du *DTC*, T. V, col. 15.

garde, un simple conseil, une suggestion, une orientation positive, un ordre formel...[10] — Parfois, au contraire, la prise de position explicite sur le degré d'urgence du document fera défaut: il faudra alors discerner le langage implicite. Dans ce cas, l'objet même du document ou le plan sur lequel se situent les affirmations nous indiqueront indirectement dans quelle mesure le souverain pontife entend y engager son autorité magistérielle: en l'absence d'un langage explicite, on peut présumer raisonnablement que l'autorité magistérielle n'est pas engagée dans un domaine ressortissant plus à une technique profane qu'au donné révélé; par aillleurs, on doit considérer comme s'imposant de soi les vérités de foi et les vérités naturelles rappelées par un document...

Un autre indice peut nous aider dans l'appréciation de la valeur ou de l'importance d'un document de l'enseignement magistériel: l'organe par lequel la doctrine nous est transmise. Le fait que le souverain pontife se serve de l'encyclique, du *motu proprio,* du radio-message ou de l'allocution nous indique directement les chrétiens qu'il veut atteindre par sa parole; indirectement, cela peut nous faire entrevoir la portée qu'il entend donner à tel enseignement. Mais c'est là un indice qui est loin d'être absolu: il doit être étudié avec circonspection, puisque rien ne s'oppose à ce que la formule du radio-message soit préférée à l'encyclique pour un cas particulier[11].

Ajoutons cependant que, de soi, les actes des Congrégations romaines ont une valeur magistérielle moindre que les actes du Saint-Père lui-même. On pourrait dire la même chose du Magistère authentique mais subordonné des évêques...[12] (Dans cet article, nous nous en tiendrons au Magistère que le Saint-Père exerce de lui-même, personnellement.)

Pour compléter l'analyse que nous avons entreprise des différents éléments qui nous permettent d'apprécier exactement les documents du Magistère, signalons une troisième étape, celle de l'observation des circonstances dans lesquelles ces textes ont été écrits. Car, malgré la valeur supratemporelle de la doctrine, il reste que son élaboration est inscrite dans l'histoire et que la connaissance historique aidera toujours à comprendre l'exposé de la doctrine. Souvent, on s'apercevra que la mise en lumière d'un aspect d'une vérité, aux dépens des autres, est due précisément au facteur historique[13]. Le sens historique aidera à ne pas se méprendre et à ne pas vouloir toujours trouver un traité parfaitement complet dans tous les

---

[10] Cf. GUERRY, *La Doctrine sociale de l'Eglise,* Paris, Bonne Presse, 1957. p. 173.

[11] Cf. GUERRY, *op. cit.,* p. 175.

[12] Cf. SALAVERRI, *La potesdad de Magisterio eclesiastico y asentimiento que le es debido,* dans *Estudios eclesiast.,* 29 (1955) 186-195.

[13] Cf. LABOURDETTE, *art. cit.,* 29.

documents du magistère: c'est nécessaire que l'enseignement circonstancié du Magistère mette l'accent tantôt sur tel élément attaqué, tantôt sur tel autre malheureusement oublié.

Disons immédiatement d'ailleurs que cette influence de l'histoire et du temps sur les documents magistériels est beaucoup plus importante dans les données d'observation sociale et dans les jugements prudentiels qui s'ensuivent, que dans les principes doctrinaux [14]. Le temps peut facilement changer des situations économiques, politiques ou sociales et priver de sa valeur l'orientation prudentielle qui était alors donnée. Le temps ne peut pas changer les vérités révélées ou les vérités naturelles, mais il peut permettre un approfondissement réel de ces vérités et autoriser un exposé plus à point.

Ajoutons cependant, pour éviter toute équivoque, que nous ne prétendons pas vider l'enseignement social de son contenu dogmatique en laissant entendre qu'il se réduirait à des jugements prudentiels et facilement réformables... Nous désirons faire remarquer que les encycliques sociales, par leur objet même, comportent, à côté des principes et des jugements dogmatiques, des affirmations et des observations très liées à des circonstances temporelles.

Il faut donc recourir à l'histoire qui nous permet de saisir les circonstances très précises à l'occasion desquelles un enseignement a été donné; il faut même reconnaître que ces circonstances ont souvent une influence sur le mode de présentation de la doctrine; il faut enfin admettre que certaines suggestions prudentielles sont solidaires d'un contexte historique au point qu'elles ne peuvent plus urger dans une autre période. — Mais ces restrictions ne doivent pas nous "faire oublier qu'une directive pratique, même restreinte à une hypothèse historique précise, suppose toujours une thèse dont la portée est universelle" [15].

Nous terminerons cette première partie en rappelant une règle d'herméneutique que personne ne peut songer à contester, mais qui est pourtant violée assez souvent dans des manuels de théologie. Poussés par leur désir légitime de montrer que leur élaboration théologique est bien en conformité avec l'enseignement magistériel, certains auteurs invoquent un texte issu du Magistère, sans trop se soucier de la place du texte invoqué dans l'ensemble d'où il est extrait. Ils en arrivent ainsi à appuyer leur élaboration sur une identité matérielle de vocabulaire qui est loin de satisfaire un esprit un peu critique. Car, en définitive, on ne peut

---

[14] Cf. VAN GESTEL, *Introduction à l'enseignement social de l'Eglise*, Pensée cath., 2e édition, 1953. — p. 79.

[15] DOM PAUL NAU, *Le Magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*, dans *RT*, 56 (1956) 409.

absolument pas parler univoquement de "la pensée du Magistère", sans distinguer ce que ce Magistère nous propose "ex professo" et ce qu'il dit en passant, par mode d'illustration, de rappel, voire de développement théologique. "Il importe de distinguer avec soin ce qui constitue le thème essentiel et ce qui n'est qu'affirmation secondaire ou simple *obiter dictum*" [16].

L'analyse attentive de la forme ou du genre littéraire du document, de sa valeur (mesurée par la volonté du Saint-Père lui-même) et enfin de son sens général nous permettra de saisir avec toutes les nuances voulues le sens exact du texte. Cette analyse préparera le deuxième stade, celui de la synthèse.

B. — Le stade de la synthèse

Jusqu'ici, nous nous sommes bornés à l'étude des principes qui peuvent nous aider à comprendre le plus précisément possible la pensée d'un document pontifical donné. Mais ce que nous avons dit laisse déjà soupçonner qu'on ne peut s'en tenir à une analyse, si précise soit-elle par ailleurs. En effet, lorsque nous avons traité du rôle possible et presque inévitable des circonstances historiques sur la présentation d'une doctrine, nous avons fait voir que l'optique particulière d'un document l'empêche presque toujours, en pratique, d'être une synthèse complète sur le sujet. Voilà donc pourquoi un certain travail de synthèse s'impose, par lequel on pourra replacer les vérités particulières dans l'ensemble de l'enseignement magistériel et théologique [17].

Ce deuxième stade dans l'approfondissement et la compréhension de la pensée du Magistère présuppose chez le théologien une connaissance éclairée de l'enseignement déjà dispensé par le Magistère [18] et de toute la systématisation théologique sur ce point. Sans ces perspectives d'ensemble, le théologien risque, dans certains cas, de fausser la doctrine en voulant l'interpréter.

— Voyons maintenant ce que donnera concrètement cet effort de synthèse.

---

[16] *Ibid.*, 404. — Ce théologien ne veut pas le moins du monde diminuer l'estime que l'on doit avoir pour tous les documents pontificaux; il ne veut en aucune façon minimiser l'apport que constituent les différentes affirmations des mêmes documents. C'est par fidélité à la pensée du Magistère qu'il insiste pour que les auteurs ne la déforment pas en tâchant d'étayer leurs propres arguments. — Cf. aussi *Idem, Une Source doctrinale . . .*, p. 13.

[17] Cf. M. BROWNE, *I principali insegnamenti teologici dell'Enciclica "Humani generis"*, dans *Sapienza*, 4 (1953) 197.

[18] DOM PAUL NAU, *Une Source doctrinale: les Encycliques*, p. 73.

On s'apercevra d'abord que les documents pontificaux se contentent souvent de rappeler une doctrine reçue de façon universelle dans l'Eglise: "l'enseignement encyclical..., le plus souvent, prend la forme d'un simple rappel ou d'un exposé large et circonstancié de la doctrine déjà reçue dans l'Eglise" [19]. Les souverains pontifes reprennent même matériellement les expressions employées dans des documents antérieurs pour bien montrer qu'ils ne prétendent pas innover, mais seulement exposer le dépôt déjà confié au Magistère de l'Eglise.

Voilà une première constatation qui pourra nous aider, à l'occasion, à comprendre les textes actuels à la lumière de la véritable tradition de l'Eglise. — Mais ce souci de saisir les ressemblances ne devra pas nous faire ignorer les nuances de pensée, les explicitations de doctrine et les progrès que peut recevoir la formulation des vérités naturelles ou surnaturelles. La vue d'ensemble de l'enseignement magistériel devra au contraire nous faire trouver le degré d'originalité et le progrès réel que constitue telle ou telle assertion; elle nous fera voir en même temps les rajustements apportés par un document sur des suggestions de documents antérieurs [20].

Ces différences que l'on trouve entre la synthèse déjà existante et les rapports nouveaux, ne sont qu'une manifestation du progrès dogmatique. Le progrès et l'évolution dans la compréhension du donné révélé sont un fait indéniable qui ne peut scandaliser que ceux qui ne savent pas pénétrer la conduite de Dieu par rapport à l'homme. Car, lorsqu'on a saisi la condescendance et la délicatesse avec lesquelles Dieu procède, on ne s'étonne plus de Le voir se plier aux infirmités de la nature humaine et aux lois de la psychologie humaine. Dieu aurait pu très facilement se révéler de façon éclatante dès le début et doter les intelligences chrétiennes d'une lumière spéciale pour comprendre cette révélation... Mais, il ne se dévoile que graduellement: c'est un fait! [21]

Nous voici donc en présence d'un texte pontifical que nous avons tâché de comparer avec des développements antérieurs portant sur le même thème. Cette comparaison nous a manifesté des ressemblances profondes en même temps que des nuances et des précisions. Il ne faut

---

[19] *Ibid.*, p. 68; cf. aussi LABOURDETTE, *Foi catholique et problèmes modernes*, Desclée et Cie 1953. — p. 71.

[20] Il est bien entendu que ces rajustements se produiront non pas dans le domaine strictement moral ou dogmatique, mais dans les suggestions qui étaient solidaires d'un ordre de choses variable. On cite habituellement comme exemple l'intervention de l'Etat suggérée et souhaitée par Léon XIII, alors que Pie XI tente de limiter cette même intervention. Cf. VAN GESTEL, *op. cit.*, p. 79.

[21] Cf. SCHEEBEN, *La Dogmatique*, T. I, p. 51.

pas en rester là; l'important sera de saisir, au-delà de l'analyse, la continuité et la transmission fidèle de la doctrine qui s'explicite peu à peu [22]. On s'apercevra alors que des affirmations *"obiter dicta"* prennent du relief à cause de la continuité de la tradition où elles se trouvent insérées: le fait de la convergence leur donne une valeur nouvelle. On verra mieux "la cohérence interne du développement doctrinal" [23], et on pourra facilement apprécier le poids des éléments nouvellement acquis.

En somme, le stade de la synthèse nous permet "de replacer chaque document dans la chaîne traditionnelle où il s'insère et dans le corps de doctrine dont il constitue un aspect, ... (et de réunir) ... toutes les données complémentaires" [24]. Il nous fait découvrir des affirmations isolées de tel ou tel pontife: dans ce cas, une étude attentive s'impose, pour ne pas attribuer au Magistère pontifical une doctrine qui n'était peut-être qu'une illustration de l'enseignement et où le Saint-Père n'entendait pas s'engager.

C. — Le stade de l'interprétation

Arrivés au dernier stade du travail de la Théologie magistérielle, nous désirons proposer quelques règles qui constituent les dispositions dans lesquelles doit se faire l'interprétation des textes du Magistère.

La disposition d'esprit fondamentale qui doit animer le chercheur dans son travail, c'est une mentalité d'accueil et de docilité qui le mette en état de réceptivité par rapport au message qu'il doit interpréter. Cet état d'esprit lui fera voir tout l'enseignement pontifical sous le signe, sous la marque de l'authenticité: lorsqu'il se trouve en face d'un texte émanant du siège apostolique, il communie à la pensée de la plus haute autorité doctrinale qui soit sur terre, il est certain d'être en présence de l'exposé authentique de la doctrine catholique.

> (Le pape) ... est l'interprète authentique de la tradition, celui qui au nom de Dieu la propose à l'Eglise, assuré en ce rôle de docteur universel, de l'assistance divine le préservant de l'erreur [25].

Cette mentalité d'accueil, que nous jugeons fondamentale, n'est pas une exigence affirmée sans fondement: elle trouve au contraire sa justification dans la foi réelle que nous devons avoir en Dieu nous révélant le mystère de l'Eglise et le mystère de l'assistance multiforme promise à

---

[22] Cf. DOM PAUL NAU, *Une Source*, pp. 72-73.

[23] IDEM, *Le Magistère pontifical*, 408-409.

[24] *Ibid.*, 410.

[25] DOM PAUL NAU, *Une Source*, p. 83; cf. aussi p. 41-56.

cette même Eglise. — En conséquence, on doit dire que toutes les précautions du critique historique pour l'examen de la crédibilité d'un témoignage humain, n'ont plus de raison d'être dans le cas d'une affirmation du Christ nous parvenant par son Vicaire...

Voilà la mentalité, la disposition d'esprit qui devrait présider à tout le travail d'interprétation des textes et de la pensée du Magistère. — Malheureusement, nous sommes obligés de constater que le problème est très souvent posé dans des termes tout différents et que cela nuit beaucoup à l'équilibre de la solution qu'on lui donne. La plupart du temps, comme l'a fait remarquer très pertinemment Dom Paul Nau[26], on pose le problème sur le plan de l'infaillibilité, comme si c'était la clé de tout le litige; on croit qu'il faille "d'abord" distinguer les documents infaillibles et ... les autres; et puis, on revendique pour les premiers une adhésion de foi, comme cela se doit, tandis qu'on impose les autres en vertu de l'obéissance. On ne s'aperçoit pas que cette manière de procéder implique pratiquement (et presque fatalement) une estime amoindrie de l'enseignement pontifical non infaillible et une conception très étriquée de l'assistance que le Saint-Esprit exerce vis-à-vis de l'Eglise; on ne se rend pas compte que l'on se jette dans une impasse en confondant l'autorité d'un enseignement avec sa forme; on pose une distinction qu'il est utile de concevoir, mais qui a le tort de faire oublier le problème "antérieur" de l'autorité de l'enseignement pontifical.

Tant que l'on continuera à vouloir préciser "dès le début" quels sont les documents infaillibles et ceux qui ne le sont pas, on se mettra dans une très mauvaise voie pour interpréter adéquatement la doctrine pontificale; dès que l'on aura consenti à changer d'optique et à envisager d'abord le problème de l'assistance multiforme de l'Esprit, on pourra compter arriver à une solution beaucoup plus réaliste et beaucoup plus vraie.

Mais, pour cela, la disposition d'accueil n'est pas suffisante. Comme nous sommes en présence d'un donné positif à examiner, voici les principales qualités qui seront requises du chercheur: l'objectivité, le sens positif et le sens de la nuance. Car, même si le théologien positif traite d'un objet ayant une portée supra-temporelle, il doit saisir cet objet à travers des mots humains prononcés dans le temps...

L'objectivité est une condition nécessaire de l'interprétation fidèle de la pensée du Magistère: le théologien positif doit résister à la tentation très forte de grouper des textes dans le but de vérifier un préjugé ou de favoriser un conformisme reposant; il doit également éviter, par souci

---

[26] Cf. DOM PAUL NAU, *Une source*, p. 12, 58, 83; *Le Magistère*, dans *RT* 56 (1956) 389.

d'objectivité, d'appliquer pharisaïquement "aux autres" tous les avertissements que le Saint-Siège peut donner [27]. Son objectivité scientifique sera manifestée par sa double fidélité au texte et à la pensée de son auteur: il verra, dans le style même du "canon" ou du décret, une insistance et une affirmation catégorique dans laquelle le Saint-Père entend engager toute son autorité; le style encyclical, au contraire, l'obligera à une étude plus longue et plus minutieuse, s'il veut en interpréter exactement tout l'apport. (Nous étudierons plus loin ce problème).

En conséquence, ce serait un manque d'objectivité, "ce serait une erreur de méthode que d'assimiler sans discernement les passages isolés des encycliques à des canons conciliaires pour leur demander, hors de tout contexte, de trancher définitivement un point de doctrine" [28]. — Celui qui, par désir de fidélité aux moindres paroles du Souverain Pontife, interprète tout comme s'il s'agissait d'un décret, devient infidèle à la pensée du Saint-Père, même s'il n'en est pas toujours conscient.

C'est le sens positif qui permettra au chercheur de retrouver tous les sous-entendus qui font mieux comprendre la pensée pontificale. Parmi ces sous-entendus, il y a d'abord la circonstance historique qui joue un rôle important dans l'intelligence d'un document donné. On a bien raison d'affirmer que les documents pontificaux ne sont pas liés à l'histoire au point de n'avoir qu'une valeur précaire et éphémère; par les principes qu'ils développent, ils méritent de survivre aux occasions qui leur ont permis de naître [29]. Mais il reste que la circonstance historique aide à comprendre la ligne directrice d'un écrit, le sens des distinctions et des mises en garde [30] qui sont faites.

> La plupart des documents officiels sont aussi des textes de circonstance; ils sont généralement destinés à mettre en lumière un aspect de la doctrine qui a été méconnu; ce sont habituellement non des exposés, mais des réponses: il est clair que l'on ne les comprend que si on se met en peine de savoir ce à quoi elles répondent, et quelles circonstances ont fait naître la question [31].

Un autre élément (sous-entendu) a aussi son importance, le facteur-temps. Le sens positif s'astreindra à préciser l'influence, limitée mais réelle, qu'a le temps sur la formulation d'une doctrine; parfois cette influence ne se fait sentir que sur l'accent mis sur tel aspect plutôt que sur tel

---

[27] Cf. MARROU, *"Humani generis" — du bon usage d'une Encyclique*, dans *Esprit*, 18 (1950) 564.

[28] DOM PAUL NAU, *Une Source*, p. 83.

[29] Cf. DOM PAUL NAU, *Le Magistère*, 408-409.

[30] L'encyclique *"Mediator Dei"* constitue une illustration frappante de cette affirmation.

[31] LABOURDETTE, *La Théologie, intelligence de la foi*, dans *RT* 46 (1946) 29.

autre; parfois le temps a changé les perspectives et a permis des éclaircissements que le chercheur ne peut négliger.

Signalons enfin une troisième qualité du théologien positif, qualité liée très étroitement à son objectivité, le sens de la nuance. Ce sens permettra de juger du degré d'autorité d'un enseignement donné et, corrélativement, du degré d'obligation que cet enseignement comporte. Rappelons encore une fois que nous ne prétendons pas mesurer parcimonieusement l'autorité du Souverain Pontife, mais que nous voulons apprécier judicieusement l'intention du Souverain Pontife d'engager son autorité.

Nous avons déjà laissé entrevoir que le sens de la nuance s'exercera surtout dans le stade de l'analyse: il aidera à déterminer toute la gamme de degrés que l'on trouvera entre le thème essentiel d'un texte, une affirmation secondaire et une phrase "dite en passant". "Tout n'est pas à mettre sur le même plan dans les encycliques pontificales et à l'intérieur même de chaque encyclique" [32].

Il aidera ensuite à faire remarquer le plan propre sur lequel prétend se prononcer le passage mentionné: s'agit-il d'une prise de position sur le plan dogmatique, sur le plan moral, sur le plan disciplinaire ou sur le plan technique? Il ne faut pas penser que tout l'enseignement social ressortit au plan technique, mais il n'est pas plus juste de vouloir imposer, au nom de la foi, les moindres suggestions des allocutions prononcées sur le problème social. Il faut avoir assez de perspicacité pour saisir que le Saint-Père ne s'engage jamais à faire une suggestion d'ordre technique, sans qu'il y discerne un fondement doctrinal. D'autre part, il préconise parfois des réformes de structures que les circonstances postérieures peuvent montrer moins souhaitables.

D'ailleurs, on aura peut-être noté une malheureuse confusion qui s'introduit souvent entre l'enseignement lui-même et l'obligation juridique avec laquelle il s'impose. Cette confusion se fait aux dépens du caractère doctrinal de l'enseignement qui se voit absorbé par le caractère disciplinaire: il en résulte que les enseignements sont reçus comme des ordres et des défenses, au lieu de devenir pour les chrétiens une occasion de préciser leur pensée religieuse et leur foi, à la lumière de la foi de l'Eglise [33]. —Le sens de la nuance permettrait de concilier les deux éléments, sans anéantir l'un des deux.

Mais, là où le sens de la nuance s'impose le plus, c'est dans l'appréciation exacte du degré d'urgence avec lequel un enseignement est proposé,

---

[32] LIÉGÉ, *Encyclique*, art. de l'Encyclopédie *Catholicisme*, col. 116.

[33] DOM PAUL NAU, *Une Source*, p. 73. — On pourrait faire ici une étude intéressante sur la rencontre des deux pouvoirs de l'enseignement et de la juridiction.

suggéré ou répété. Tantôt ce sera la forme même du texte qui nous renseignera sur ce degré, tantôt ce sera le langage (qui nous manifeste l'intention du Saint-Père), tantôt ce sera la nature de l'objet sur lequel porte l'enseignement. Lorsqu'un premier jugement de valeur aura été esquissé d'après ces critères, il faudra le vérifier en le replaçant dans le courant de la tradition magistérielle: il se peut fort bien que le Saint-Père n'insiste pas sur une affirmation, alors que des textes antérieurs l'ont suffisamment établie.

CONCLUSION

Voilà quelques règles que l'on peut souhaiter voir assimilées par la Théologie magistérielle. Au fond, il ne s'agit que d'une application de la méthode positive; mais cette application nous a semblé utile, parce que, trop souvent, la transcendance que l'on veut accorder au Magistère fait oublier ces exigences de la réflexion critique [34].

Il faut bien avouer, entre nous, que l'on conçoit parfois l'enseignement social de l'Eglise comme "dispensant de penser personnellement" [35]; on se contente d'un "fétichisme de la lettre" [36], au lieu d'une fidélité à la pensée et à l'inspiration. Ce travers provient de l'intention très louable de suivre les avis du Vicaire du Christ, ... à laquelle se mêlent malheureusement un trop grand optimisme dans les possibilités de saisie immédiate de la pensée d'autrui et une méprise sur la facilité du travail positif.

La fidélité idéale au Magistère enseignant ne sera donc pas exclusivement une répétition matérielle de fragments de textes magistériels [37], mais un travail d'étude et d'approfondissement, tel que nous l'avons décrit plus haut. On doit encourager au maximum la lecture des textes pontificaux, mais on doit en même temps signaler au théologien que son travail scientifique comporte de nombreuses exigences; s'il y satisfait, il contribuera largement au rayonnement authentique de l'enseignement de l'Eglise.

MARCEL LEFEBVRE, ptre.

---

34 "Critique", dans le sens expliqué au long de cet article.

35 VAN GESTEL, *op. cit.*, p. 81.

36 *Ibid.*

37 Nous ne songeons aucunement à minimiser l'importance des collections de textes pontificaux sur un thème donné; nous jugeons que le théologien positif ne doit pas se borner à ce travail.

Miracle and Sign

In an extremely rich and thought-provoking article, Father A. Liégé, O.P., reproaches the Thomistic concept of miracle and even more the apologists and theologians who have exploited it in too unilateral a fashion, with not taking sufficiently into account the solidarity of the preternatural aspect of the miracle with its religious signification:

> It is regrettable, however, that the theory of miracle arising from St. Thomas did not keep the religious vigor of the Augustinian position: not every sign is a miracle, this much is assured; but it was not sufficiently maintained that every miracle was a sign. The miraculous phenomenon was too isoslated from its signification, given over to a purely philosophical reflection, considered in its being and not in its value. An apologetics of the rational proof utilized it in a context of religious extrinsicism which puts us far from the New Testament. It is not surprising then that philosophers and scientists are relentless in the difficulties they raise against a notion served up to them as their pabulum, as if it depended on their competence alone.[1]

This sentiment found an echo in a recent article by Father F. Taymans, S.J., who writes as follows:

> To be sure, it was necessary to say and say again that a true miracle always has God for its author and in point of fact, the always admirably balanced thought of the Angelic Doctor did not limit itself to this aspect of the problem, but included its complementary aspect, which shows us in the divine prodigy a sign of the supernatural (III. q. 43, a. 4, c.). However, his insistence, and that of the Scholastics after him, on presenting the miracle according to the order of its cause—the divine power alone—was able to put some on the wrong track. Thus a very great number of non-catholic writers came to believe that it

---

[1] "On regrettera pourtant que la théorie du miracle issue de saint Thomas n'ait pas gardé la sève religieuse de la position augustinienne: tout signe n'est pas miracle, voilà qui est acquis; mais on n'a pas suffisamment maintenu que tout miracle était signe. Le fait miraculeux a été trop isolé de sa signification, livré à une réflexion purement philosophique, considéré dans son être et non dans sa valeur. Une apologétique de la preuve rationnelle l'a utilisé dans un contexte d'extrinsécisme religieux qui nous met loin du Nouveau Testament. On ne s'étonnera pas, après cela, que toutes les difficultés des philosophes et des savants s'acharnent contre une notion qu'on leur a livrée en pâture, comme si elle relevait de leur seule compétence." "Réflexions théologiques sur le miracle," in *Pensée scientifique et foi chrétienne*, Paris 1953, 212.

was sufficient in the mind of the Church, to consider the preternatural aspect of a given phenomenon to decide whether it was a miracle or not.[2]

This one-sided view of miracle, calculated by vast majority of theologians at the turn of the century to justify the Christian faith and, as it were, to bridge the gap separating them from non-believers, scarcely proved itself effective in this role.

Though philosophical determinism, which denied in principle the very possibility of miracles had ceased to hold sway over the minds of philosophers, the sentiment persisted among non-believers that, even if not intrinsically impossible, a miracle had no *raison d'être*. Why should God destroy the universal harmony of second causes, the work of His hand? [3] An apologetics of the rational proof, taking its point of departure from a purely philosophical consideration of miracle and abstracting from its finality and from its religious context, was evidently ill-equipped to deal with this type of mind.

On the other hand, scientific determinism, which, if not directly opposed to the possibility of miracles, had tended to see in the prodigious phenomenon only an apparent exception to the laws of nature — when indeed it did not deny the phenomenon itself — was rapidly giving way to an even more formidable adversary of miracle, to what has since been labelled contingentism. How could one speak of an exception to a law in a universe in which the laws of nature were invested with a radical indetermination, were at best statistical laws?

It is primarily under the influence of such a theory, propounded by his professor E. Boutroux, that Maurice Blondel tried to rescue miracle by insisting on its semeiological aspect, abandoning its physical transcendence of the laws of nature. Needless to say, this concept of miracle met severe criticism on the part of Catholic theologians, which criticism

---

[2] "Sans doute, était-il bien nécessaire de dire et de redire que le vrai miracle a toujours Dieu pour auteur, et, sans doute encore, la pensée toujours admirablement équilibrée du Docteur Angélique ne se bornait-elle pas à cet aspect du problème, mais y incluait cet autre, complémentaire du premier, qui nous montre, dans le prodige divin, un signe du surnaturel (III, q. 43, a. 4, c.). L'insistance pourtant qu'il mit et que mirent, après lui, les auteurs scolastiques à présenter le miracle selon l'ordre de sa cause — la seule puissance divine — a pu donner le change. Et le très grand nombre des écrivains non catholiques en sont venu (*sic*) à croire qu'il suffisait dans la pensée de l'Eglise de considérer l'aspect préternaturel d'un fait donné pour décider s'il était ou non un miracle." "Le Miracle, signe du surnaturel," *NRT* 77 (1955) 228-229.

[3] This mentality is wholly unjustifiable only under the hypothesis that the existence of a Divine Providence such as understood by Catholics is rigorously demonstrable by reason. This does not seem to be the case (see *De Ver.* 14, 9, ad 8 and the remarks on this subject by GUÉRARD DES LAURIERS in *Les Dimensions de la foi*, Paris 1952, vol. II, p. 63, n. 33). It is little wonder then that the pure philosopher *ut sic* will be inclined, when confronted with a miraculous phenomenon, to take refuge in agnosticism or have recourse to unknown causes in the universe.

was justified to the extent that it fought for a real, physical transcendence of the laws of nature by miracles; however, as is often the case, most of those engaged in the battle saw only the objectionable elements of Blondel's concept of miracle and were blind to its psychological and religious richness.

Now that the smoke occasioned by these fiery controversies has had ample time to clear away, it seems that the time is ripe to propose a well-balanced theory of miracle which would integrate its religious intentionality with its physical, preternatural aspect. Of late, indeed, there exists a trend among apologists to include the semeiological aspect of miracle in its definition.

> If a miracle really has the structure of a divine sign given it by God, this function should not be omitted from its definition. Most of the objections against the possibility of miracles arise from the fact that the objections wrongly conceive the whole essence of a miracle to consist in its quality of prodigious transcendence. Viewed in this way, a miracle seems to be some kind of arbitrary exception and unacceptable deordination. (Medieval) Scholastics gave a handle to this sort of objection; so that the definition of miracle which they propose needs to be complemented by the express mention of its semeiological aspect, which the Scholastics themselves admit on the basis of Scripture and Sacred Tradition.[4]

Still, the practice of including the semeiological aspect of miracle in its definition is by no means general and even where it exists, there is no general agreement on the precise nature of the semeiological aspect of a miracle. Some see in a miracle a natural sign of the divine causality and a conventional sign of Revelation. Others believe that the connection of a miracle with revelation is intrinsic, forming a part of its very being.

From the rapid survey just given emerge two questions about which there seems to be no general agreement at the present time: whether or not a miracle should be defined as a divine sign and what kind of sign a miracle is. Inasmuch as the mere admission that every miracle is in some sense a sign does not postulate that its semeiological value be included in its definition, it is obvious that the answer to the first question depends in some measure on that given to the second. Accordingly, our first chapter will bear on the nature of the semeiological aspect of a miracle.

The plan of our inquiry will be, first, to recall briefly some elements of the philosophy of sign. Following this, we shall direct our attention to the application of the notion of sign to miracle in an attempt to fix upon their exact incidence, expanding, if necessary, the philosophical framework of sign to fit the case in question. Finally, to ground the position we have adopted, we shall appeal to arguments drawn, first, from the New Testament, and, secondly, from theological reflection.

---

[4] E. DHANIS, *Tractatio de Miraculo*, 8 (An unedited set of graduate course notes on miracle given at the Gregorian which we cite from J. HARDON's article, "The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics," *TS* 12 (1954) 254).

I. — In what sense is a miracle a sign?

A. - NATURE AND DIVISION OF SIGN

As the limited scope of the present study does not permit us to delve very deeply into the question of the nature of sign, we shall in the main content ourselves with a brief sketch, stressing only those points which we believe will be useful in evolving the semeiological nature of miracle.[5]

The most apparent note that characterizes sign is that of being a means of knowing—and here the word "means" is to be taken in the sense of an intermediary object, not that of an intermediary principle or cause. This immediately sets it off from the order of efficient causality and places it in that of extrinsic formal causality. If a sign is said to make the signified known, it is only in the sense that it represents the latter to a power of knowing. The proper effective cause of knowledge is not a sign, but a discourse of reason.[6]

Again, a sign has for function to represent *another* for which it is the substitute. This implies, first of all, that, strictly speaking, accidents are not signs with respect to their own substance, since in this case they do not properly manifest *another*.[7] Again, the other that a sign represents must be less knowable to us than the sign itself; otherwise a sign, which exists as such precisely to procure the knowledge of the thing signified, would have no *raison d'être*. Furthermore, since our knowledge begins

---

[5] The masterly study of A. ROGUET, O.P., on the nature of sign (*Les Sacrements*, French translation of the *Summa Theologica* published by *La Revue des Jeunes*, "Renseignements techniques," 269-345) in conjunction with his sources, in particular JOHN OF ST. THOMAS (*Ars Logica, Cursus Philosophicus*, vol. I, qq. 21-22), will be our principal guides here.

For a faithful exposition in English of John of St. Thomas' doctrine on the nature and division of sign, the reader is referred to Jacques MARITAIN's "Sign and Symbol" in *Ransoming the Time* (ch. 10) and to John OESTERLE's "Another Approach to Meaning," *Th* 7 (1944) 233-263.

[6] "Proximum effectivum scientiae non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis ad conclusionem." (*De Ver.* 11, 1, ad 4).

[7] On the other hand, it would be well to call attention here to the fact it is the expression of the substance by the species of quality called figure that provides the metaphysical grounds for the phenomenon of signification. On this point, see ROGUET, *op. cit.* 279.

with sensible things, gradually ascending to the level of spirit, it is plain that the sign proper to man is a sensible sign,[8] and that spiritual things can be considered signs for him only in a diminished sense and by reason of sensible ones.[9] Thus a sign stands in its relation to the signified as a substitute for the principal, as the measured to its measure.

This last remark points to what distinguishes a sign from all other objects. It is, of course, essential for a sign to be referred to a power of knowing. But this feature it has in common with all other objects, which are called such precisely because of their relation to a knowing power. Thus, were this the specifying note of sign, all objects would be signs. Besides, the relation between an object and a cognitive power is a relation by denomination (*secundum dici*) and does not belong properly to the category of relation (*secundum esse*) in which St. Thomas places sign.[10] Thus the specifying note of sign is its relation to the signified, a predicamental relation of measured to measure, which supposes as an essential condition for its actual exercise its objective presentation to a cognitive power. Accordingly, a sign viewed formally in the exercise of its signification may be defined as "a substitute, a vicar regarding the object signified as measured by it and representing it to a rational power of knowing".[11] We move on now to the division of signs.

In his *Ars Logica* John of St. Thomas divides signs from the viewpoint of their reference to a power of knowing into formal and instrumental and from the viewpoint of their reference to the things signified into natural and conventional.[12]

With respect to the division of signs into formal and instrumental little need be said here. What characterizes the formal sign is that it is not first known *as an object* before manifesting what it signifies to a cognitive faculty. The thing signified is known in the sign without any discourse. Plainly, this type of sign is limited to the formal concept and, by extension, to the sensible expressed species with respect to the internal sensitive powers of knowing. The instrumental sign, on the other hand, presents itself to the mind as an object, as a first term from the knowledge of which the mind is led to a knowledge of the ultimate term, the signified.

---

[8] See III, 60, 4 and ad 1.

[9] *Ibid.*, 61, 1, ad 2.

[10] See III, 63, 2, ad 3. For a more detailed treatment of the relation which constitutes the nature of sign, see ROGUET, *op cit.*, 288-293; 300-301, and JOHN OF ST. THOMAS, *op. cit.*, q. 21, a. 3.

[11] "Un substitut, un vicaire, regardant l'objet signifié, comme mesuré par lui, et le représentant, pour le manifester à une puissance rationnelle de connaître." ROGUET, *op. cit.*, 301.

[12] Q. 22, a. 1 and a. 5.

The instrumental sign is thus essentially a discursive sign.[13] According to the Thomist view,[14] it is the discursive sign which alone has properly the notion of sign, which is its first analogate, because it realizes better than the formal sign the essential condition of being first known in the order of objective knowledge.[15]

The division of sign, established on its relation to the signified, into natural and conventional is one to which we shall have to pay greater attention, for the principal difficulties besetting the determination of the semeiological nature of a miracle have to do with this division. If the order existing between a sign and its signified results from the laws of nature, such for example as smoke with regard to fire, one is said to be in the presence of a natural sign. If, on the contrary, the order of sign to signified is the result of a voluntary decision, which in fact will often be a collective one, the sign is called conventional (*ad placitum*).[16] This second type is also called an institutional or artificial sign because it flows from a free ordination of practical reason and is hence a work of art, an institution. On the other hand, there are different degrees of conventionality in these signs varying inversely to the amount of natural ground on which they rest. Linguistic or verbal signs, for example, admit of an astonishing variety of blending between the natural and conventional. At the bottom of the ladder there are the purely natural utterances which express the emotions and passions, such, for example, as the groanings of the sick.[17] Music is only a superstructure of these natural signs, the role of reason being merely to establish the order in the natural sounds. Spoken words are artificial signs instituted by reason to be an instrument adapted to its infinity. Yet they too reveal a largely natural base. They are, first of all, sensible phenomena produced by natural organs and arise from man's composite and social nature. This natural ground is particularly strong in

---

[13] We subscribe wholeheartedly to the remarks made by ROGUET (285-288) on the ineptitude of the terms "instrumental" and "formal" to describe the two kinds of signs under consideration and would gladly see them replaced respectively by the terms "discursive" and "image" or "ex quo" and "in quo," originally suggested by F. BLANCHE in his review of MARITAIN's *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (*BT* 1 (1925) 363-4).

[14] By "Thomist" we mean the view of St. Thomas as distinguished from "Thomistic," that of his school, which, on the strength of the influence wielded by John of St. Thomas in this matter, is in general inclined to consider the image-sign as the sign *par excellence*.

[15] "Signum proprie reperitur quando discurritur de uno ad aliud: potest communiter dici signum quodcumque notum in quo aliud cognoscitur." (*De Ver.* 9, 4, ad 4). See also *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, qla. 2; III, 64, 4.

[16] JOHN OF ST. THOMAS also speaks of a sign *ex consuetudine* (*op. cit.*, q. 22, aa. 5 and 6); but as this latter is reducible to either the conventional sign or the natural sign, it need not concern us here.

[17] See *In I Periherm.* 12, n. 4.

the language of poetry in which the sound and the thought are so closely interwoven that it is scarcely possible to translate verse into another language without losing much of its poetic value. To the extent that the language of the poet and that of the rhetorician appeal to the emotions and passions—and all good poetry and rhetoric do this to some extent—they can be said to signify naturally. Within the limits that we sketched above, the artificial signification of language is more prominent in the sciences. The written word, fashioned from oral discourse by man to express his thoughts beyond the barrier of space and time, is still further removed from nature and is thus a step higher on the ladder of conventionality.

If we have dwelt somewhat at length on the dual nature of verbal signs, the reason is that, in our view, a miracle belongs to the order of language, the language of facts, and that, like the spoken word, it contains, in addition to the determined concrete signification which it has as an institution, certain elements which signify naturally or spontaneously. The problem that faces us is to determine in precise fashion the natural and artificial significative values of a miracle. However, before tackling this problem head-on, a few more distinctions remain to be made.

To be set off from a verbal sign is a real sign or thing-sign. These two are not, however, absolutely opposed inasmuch as every sign is first of all a thing, that is, every sign rests on something to ground its signification.[18] Thus words are first of all sounds perceptible to hearing before being invested with a signification. Still, a verbal sign is opposed to a thing-sign in that the former exists and is used only for its signification, whereas the latter has its own proper nature to which is added, by way of something accidental or extrinsic, a relation of signification.

Among conventional thing-signs, some are called symbols, others simply signs. In order to make out the difference between the symbolic

---

[18] One might also say that everything created is a sign. For besides being relative in comparison to God on Whom they depend for their existence and Who is alone absolutely absolute, all creatures are realizations and representations of the divine essence. It should follow, therefore, that every creature is in some way a sign of the divinity. Doubtless, such a way of viewing things is legitimate, as many theologies, particularly those of Augustinian inspiration, attest; and provided creatures are not emptied of their substantiality, this view seems in keeping with the Thomist doctrine that rational creatures are images of God and irrational creatures His traces (I, q. 93, aa. 1-2). Formally speaking, of course, there is a distinction between image and sign (see JOHN OF ST. THOMAS, op. cit., q. 21, a. 6, appendix). Still, as even the rational creature, God's image, is more known to us than God, only analogically like Him, that is more unlike Him than like Him, he too, when viewed under this angle, can be said to be a sign of God.

In this sacramental view of creation, however, creatures are natural signs of God. Our present consideration is about things that are conventional signs. Not all things are such, nor is it the *raison d'être* of those that are to be such. There thus persists a certain relative opposition between them and verbal signs.

value of a miracle and its purely semeiological aspect, some attempt must be made to set off symbol from sign. There is indeed no adequate distinction between the two; for if sign is taken loosely to mean anything endowed with a signification, then every symbol is a sign. On the other hand, not every sign is a symbol. No natural signs are symbols; neither, among conventional ones, are names.[19] Among things which signify by convention something other than themselves, it is extremely difficult to draw the line between what is a symbol and what is a sign. The serpent is said to be a *symbol* of cunning whereas the rainbow is called a *sign* of God's promise not to destroy the earth by flood.[20] Though perhaps not able to settle all cases, the distinction made by Roguet between sign and symbol[21] seems sufficient for our purposes. Sign taken formally, as it was defined above, would designate the relation of signification, abstracting from the subject which subtends it except at the precise point where it is measured by the signified. Symbol would designate the thing taken concretely in which is contained a relation of signification. It is essential to the symbol that the concrete being into which it is incorporated have in itself its own consistency, its own *raison d'être*. That is why most symbols are substances and all are institutional signs. Again, symbolization is less rigidly determined than signification. The same thing may have several minor symbolizations, attached to one principal signification; in which case it is formally a sign through the latter and a symbol through the former.

A third and final division of signs into speculative and practical, evolved principally in function of the theory of the sacraments,[22] must be examined here, since miracle appears to possess characteristics of both types. As the end or good of the speculative intellect is truth purely and simply, so the role of a speculative sign is simply to manifest its signification to the speculative intellect. Likewise, as the practical intellect is ordered to operation, so also a practical sign does not stop at mere

---

[19] Logic, mathematics, and the physical sciences use arbitrary signs which the mind assigns *in the mode of a name* to signify what has no more than the unity of a collection or of an accidental whole. Such signs are called symbols because of their implicit reference to the original meaning of the term symbol, *viz.*, a "collection." For a discussion of this type of symbol, with which we are not here concerned, see Charles DE KONINCK's, *Noms et symboles* (mimeographed course notes for Laval U.) Quebec 1955.

[20] Though some hold that a symbol is distinguished from a conventional sign by a preponderance of the constructive part of reason, usage, as the example above shows, seems in many instances to be quite arbitrary. At any rate, we are not here concerned with establishing hair-line distinction between words.

[21] *Op. cit.*, 313-321.

[22] Of little interest to the logician, this division is touched on by JOHN OF ST. THOMAS only in his commentary on the sacraments. (*Curs. theol.*, t. IX, disp. 22, a. 1, d. 5).

representation, but comprises a finality which it prescribes by the *imperium*. It represents a command, invitation or supplication in view of something to be realized. In short, a speculative sign is addressed to the speculative intellect; a practical sign, to the practical intellect.[23]

John of St. Thomas restricts the notion of practical sign to signs which participate *actively* in the ordination of reason because just as practical reason looks to the end as something directing and ordering, so too should practical signs, which are derived from it.[24] While it is true that even speculative signs can be used by an agent in view of some ulterior end to which they would be merely passively ordered, we wonder whether practical sign is not here defined too exclusively. There are, after all, within the practical intellect itself various degrees of practicality. Thus from the universal principles of synderesis to the act of practical reason which rejoins the real in the concrete by the command "Do this," there is room for several practical judgments of ever-increasing concretion and determination. The expression of these judgments, in words let us say, should, we believe, be considered practical signs to a greater or lesser degree according as they approach more or less to the concrete operation. Furthermore, the operation signified for realization may itself be more or less practical depending on whether it is immanent or transitive. Again, there are various degrees of volition that the practical reason may express: mild desires, invitations, exhortations, supplications, and commands. Non-verbal practical signs, gestures and the like, though less susceptible of all these nuances, may still indicate more than a simple command, in which the notion of practical sign is most perfectly verified. We thus believe that the term "practical" when applied to sign is analogical. The *ratio* signified by it admits of differents degrees of participation.[25]

One final remark on practical sign concludes this section. Just as intellect does not cease to be intellect in becoming practical, that is, is

---

[23] The distinction between the two is best seen, we believe, by considering the part of the intellect to which they are addressed, rather than the part from which they derive; for the practical intellect has a part in the institution of even speculative signs as well as in their use.

[24] "Practicum habere pro fine opus, potest dupliciter intelligi, uno modo quasi passive, quia scilicet ordinatur et dirigitur ad opus aliquod ut ad finem, ab aliquo dirigente et ordinante sicut medium, quod assumitur passive, et ordinatur ad aliquid obtinendum: alio modo quasi active quia scilicet est ordinans ad finem . . . Primo modo habere pro fine opus, non sufficit ad rationem signi practici, sed secundo." (*Op. cit.*).

[25] The following quotation from Maritain would seem to indicate that we are not alone in our position: "In a work of art are found the speculative sign (the work makes manifest something other than it is) and the practical sign (it communicates a stimulation, an appeal); not that the work of art is formally a practical sign; it is rather a speculative sign which by its superabundance is virtually practical." *Op. cit.*, 253.

not drawn outside the limits of the nature of intellect to become a mover after the fashion of an efficient cause, so a sign derived from the practical intellect does not have to be drawn outside the limits of the nature of sign to become an efficient cause in order to be truly practical. It is not precisely insofar as causing or producing an operation that it is practical, but insofar as directing the operation by which the thing signified is to be produced or caused.[26] One is thus reminded that the sacraments are practical signs in a supereminent sense because they actually produce as instrumental efficient causes the grace they signify.

B. - A MIRACLE IS A "SPONTANEOUS" SIGN OF THE SUPERNATURAL ORDER

In applying the notion of sign to miracle, we shall in general follow quite closely the order set down in the preceding section. Further, within the various divisions of sign itself, the instances in which the application is clear and generally accepted will be disposed of first. Thus, regarding the first division of sign, it would be straining the obvious to do more than merely assert that a miracle, if a sign at all, is a discursive sign.

In his discussion of the nature of sign as applied to miracle, S. Tromp suggests a change of terminology relative to the second division. He feels that the "natural" sign of the philosopher should be called "spontaneous" by the theologian so as to be able to include not only phenomena which occur according to the ordinary course of nature but also those which go beyond it.[27] Though it may be questioned whether "spontaneous" is the most felicitous term that could be chosen in place of "natural," the former is certainly far less cumbersome than the latter in the present context. To speak of the miracle as being a *natural* sign of the *supernatural* order would only give rise to confusion. Moreover, the new imposition of meaning on the word "spontaneous" as applied to sign is not without ties to its original meaning of "proceeding from a native internal tendency without restraint." A spontaneous sign is one which points to something other than itself by reason of its own internal tendency or ordination to it. It is thus opposed to conventional sign which has its meaning stamped on it from some external agency. The reader is thus warned against an interpretation of "spontaneous" which would oppose it to "discursive." In point of fact, the spontaneous sign with which we are concerned will always be a discursive sign and the reasoning process involved in determining its signification may at times be quite complex, as the rest of this section will reveal.

---

[26] *Ibid.*, 244.

[27] *De Revelatione christiana,* [6] p. 102.

The question of the symbolic value of miracle can be disposed of here quite rapidly.[28] That Christ worked many miracles to illustrate in a concrete way certain mysteries of faith and aspects of His teaching, there can be little doubt for whoever has read attentively the gospel of St. John.[29] Still, to conclude that all the miracles of Christ were illustrations of this type appears to us unwarranted. In this respect the symbolism of a miracle is comparable to the spiritual sense of Scripture. They both suppose a primary, literal signification on which they are based and for which they are not necessary. A further proof that the symbolic aspect of miracle is not related to it as part of its essence, but constitutes rather a special perfection of it, can be seen in the fact that it is proper to the miracles worked by Christ, exception made of a few miracles of the Old Testament. This conclusion squares well with our preceding analysis of symbol which saw in it an example of a conventional sign incorporated into a reality having its *raison d'être*.

We now direct our attention to the "literal" signification of miracles.[30] The principal task that faces us is to disengage its spontaneous from its conventional elements. No one questions the fact that a miracle is a spontaneous sign of the divine efficient causality. This is implied in its very definition as a phenomenon surpassing, by the mode of its production, the order of all created nature.[31] Necessarily postulating as their immediate cause God, Who is transcendent and hidden from us,[32] miracles, especially those comprising a sensible element—and these are the vast majority—possess all the conditions required to be a spontaneous sign of the divine causality. The divine attribute thus manifested in a special way is the power or omnipotence of God. Still, miracles are not called signs because they refer to a transcendent efficient causality, but because they indicate a special finality.[33] The question is whether they signify it in a spontaneous way or by convention.

---

[28] It is with a certain regret, however, that we do this since this element of the miracle is too often passed over lightly. On this point, see the pertinent remarks of LIEGE, "Réflexions théologiques sur le miracle," in *Pensée scientifique et foi chrétienne*, Paris 1953, 206-209.

[29] To mention only the more salient ones, there is the cure of the man born blind, symbol of baptism; the wedding feast of Cana, prophetical miracle announcing the hour of the passion; multiplication of bread, symbol of the Holy Eucharist.

[30] A very suggestive article by M. PHILIPPE, "Remarques sur les signes divins", (*LPT* 5 (1949) 111-118) draws an illuminating comparison between the double signification of Scripture — the literal and spiritual sense — and that of the sacraments — *sacramentum tantum* and *res et sacramentum*. Following Augustine's lead, we are doing the same between Scripture and miracle.

[31] Throughout the chapter we shall suppose the Thomistic concept of miracle.

[32] I, 105, a. 7.

[33] See II II, 178, 1, ad 3.

We believe that a miracle spontaneously signifies, perhaps implicitly —if the starting point is a definition of miracle formulated uniquely in terms of its irreducibility to natural efficient causes—but necessarily, under penalty of being something purely unintelligible, a corresponding transcendent finality.[34] In other words, just as God governs the world not only by His omnipotence and freedom, but also and especially by His providence and wisdom, so too a miracle must be a spontaneous sign in which are manifested in an extraordinary way not only His power and liberty, but also His providence, wisdom and goodness.[35]

Exactly what proportionate finality is spontaneously signified by the transcendent causality of a miracle is less easily determined. The very least that can be demanded of a miracle is, it seems to us, that it be a sign *addressed* to a person;[36] for it is absolutely without meaning to beings incapable of knowing in some degree the network of laws ruling the universe. It is thus not a spontaneous sign in the limited and accidental way that the footprint of an animal is a sign of its past presence. Further, as a sign addressed by God to men and thus belonging to the order of language,[37] a miracle appears as an intermediary enabling God to enter into special relations with men; it must needs be a religious sign. In other words, under penalty of having no *raison d'être*, a miracle necessarily postulates the ordination of its prodigious aspect to a religious end.[38] Viewed concretely, this religious finality or intentionality must be able to be inferred from the context and circumstances surrounding a miracle.[39]

---

[34] "Il (le miracle) n'est pas seulement la preuve d'une toute puissance que l'homme doit affronter avec soumission; il est vraiment un signe, médiateur entre ce qu'il signifie et ceux à qui il signifie; il s'insère harmonieusement dans l'univers, il est indicatif immanent d'une fin transcendante." (GUÉRARD DES LAURIERS, *op. cit.*, vol. 2, 251).

[35] If one substitutes the word justice for liberty, Benedict XIV would be found to endorse this statement verbatim. See HARDON, *art. cit.*, 254.

[36] On this point, see E. DHANIS, "Un chaînon dans la preuve du miracle", *Ana. Greg.* 68 (1954) 72.

[37] In this essay, "L'Existence de Dieu et le matérialisme contemporain", which appeared in *Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers* (La Saudée, ed., Paris 1950), A. DONDEYNE develops this theme in a section entitled "Le miracle comme signe de la Providence," 34-42.

[38] Even GARRIGOU-LAGRANGE demands as an end proportionate to the extraordinary intervention of God in a miracle the manifestation of at least a salutary truth to mankind. See *De Revelatione*, Paris 1945, vol. 2, 56; *Le Réalisme du principe de finalité*, Paris 1932, 312.

[39] "... Si le miracle n'était qu'un fait isolé, en marge de la régularité, il n'aurait aucun sens pour nous, il resterait sans signification intelligible. Pour comprendre le miracle, c'est-à-dire, pour qu'il puisse apparaitre comme signe, se détacher sur le fond universel des événements et prendre figure d'un tout à signification religieuse, il faut le remettre dans son contexte concret et voir si, comme tel, il présente un sens qui s'impose." DONDEYNE, dans *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, p. 35.

The universal recognition that the intelligibility of a miracle requires that it have a religious signification would, it seems to us, go a long way towards reconciling the differences of opinion regarding its semeiological value. Instead of being something artificially tacked on in the mode of a separable accident,[40] the religious intentionality of miracle here appears as something intrinsic to it, as a part of its very being.

There still remains, however, a crucial problem to be settled. Is a miracle a spontaneous sign of the supernatural order? Many theologians, probably the majority, would answer this question in the negative. For them a miracle is of itself an ambiguous sign. Wholly intelligible in a purely natural order, it can signify equally well truths of either the natural or supernatural order depending on whether it is put in relation with the one or with the other.[41] This view thus implies that it is only by convention that a miracle signifies the supernatural order. Those, on the other hand, who deny the possibility of a purely "philosophical" miracle on the ground that it has no *raison d'être* would quite logically adopt the position which affirms that a miracle is a spontaneous sign of the supernatural order.[42] Whereas the first position insists above all on the divine omnipotence and liberty, the second casts into bold relief His providence and His wisdom.

The position which we shall defend on this issue differs slightly from both of those just mentioned and seems much like a compromise view. Like the second opinion, it holds that a miracle is a spontaneous

---

[40] This is the impression of the religious finality of a miracle that one gets from reading the unqualified statement, found unfortunately in all too many text-books of apologetics, that miracles are natural signs of God's intervention in the universe, and conventional signs of revelation or of the sanctity of some person. In this connection it would be well to remark that the analogy of the seal of a king's ring impressed on documents to testify to their authenticity which St. Thomas uses to illustrate the testimonial role of miracles with respect to the doctrine taught by the thaumaturge (III, 43, 1) is perhaps interpreted by some in too material a fashion. The seals of which we have experience in the natural order are all conventional signs. With respect to revelation, however, a miracle is not merely a conventional sign. We have already seen that a miracle naturally bears the religious tension of its signified. We hope to show in the following pages how it participates, albeit in an imperfect way, in the order it has its principal role to signify and make known, that is, the supernatural order. Hence, while it is correct to say that a miracle is a seal, one should keep in mind that it is a seal *sui generis*, being naturally appropriated to, and, to a certain extent, homogeneous with, its signified.

[41] One of the foremost representatives of this school of thought is GARRIGOU-LAGRANGE (*De Rev.*, I, 212; *Le Réalisme*, 322).

[42] The following passage from SALAVERRI and NICOLAU (*S. Theol. Sum.*, I, 144) seems to indicate that they would favor this opinion, though not necessarily for the reason just given: "Miraculum, in quantum est signum revelationis, ut saepe est, non est merum signum *ad placitum*, sed signum *naturale* et maxime aptum, propter connexionem cum ea: licet enim huiusmodi connexio non sit connexio causae et effectus, est connexio finalis . . ." The emphasis is ours.

sign of the supernatural order. However, it admits that it is impossible to prove that miracles are so ordered to signify the supernatural order that a purely "philosophical" miracle is impossible; in this respect it cedes something to the first opinion. To preclude any misunderstanding on this issue, it would be well to indicate the precise meaning to be attached to the expression, "supernatural order," such as employed in this context; for theologians differ somewhat in their concept of the supernatural. Following this, we shall attempt to give greater precision to our position and elaborate some of its implications.

Some theologians define the supernatural with reference to nature as being that which surpasses both its forces and exigencies. Others define it with reference to God, whose perfections are above all created nature, as being whatever is proper to God and, by extension, whatever He has ordered to Himself personally. A third group would define it more strictly by adding to the first definition the further qualification of elevating its subject to a participation in the divine life.[43] For the most part, of course, the realities in which the concept of supernatural is verified—and which therefore belong in some measure to the supernatural order—are the same whether one adopts the first, the second or the third definition.[44] Yet, as the reasons why they are called supernatural vary according to the definitions given, we believe it important for the sake of clarity to adopt one of these viewpoints and stick to it throughout the rest of this chapter. For reasons which we do not consider it necessary to discuss here, but which can be found in de Broglie's work (143-144), our choice falls on the first definition of supernatural. A few remarks relative to this concept of supernatural seem appropriate at this point.

First of all, in the view taken here, it is not precisely because miracles have God as their unique cause that they belong to the supernatural order, but rather because they are beyond the power and exigencies of the whole of created nature. A more important remark concerns the division of supernatural. It is not to be thought that the view held here places miracles

---

[43] Tracing the historical evolution of the concept of supernatural, DE BROGLIE shows (*op. cit.*, 141-162) that the first definition of supernatural came to be held around St. Thomas' time, but was explicitly formulated only after the condemnation of Baius and Jansenius. The second definition is shown to stem largely from a prescholastic notion of supernatural inherited from the Pseudo-Dionysius through Scotus Erigena. The third definition he shows to be a combination of the prescholastic and scholastic definitions of supernatural, formulated principally with a view to excluding miracles from the supernatural order.

[44] The following differences may, however, be noted. The second definition includes God Himself entitatively within the supernatural while the first and third do not. Unlike the first two, the third definition excludes miracles from the supernatural order and classifies them under the label of "preternatural."

on a par with such things as sanctifying grace, the light of glory, etc. The concept of supernatural is analogical so that the beings to which it applies realize it in varying degrees. Though in the order of imposition the scholastic concept of supernatural was first of all applied to sensible effects, that is, miraculous phenomena, and only later extended to the aforementioned invisible realities,[45] still these latter are found to verify the concept of supernatural in a much higher way than do miracles. Indeed, the mode in which the concept of supernatural is realized in sensible miracles is extrinsic, for it is not the thing produced in the sensible miracle which is supernatural, but rather the way in which it is produced or happens. It is only by reason of the circumstances or the mode of production, or again by reason of the subject in which it is produced that the perfection resulting from a miracle is supernatural. Viewed entitatively, it is natural. Invisible realities such as sanctifying grace and the light of glory, however, are supernatural not only *qua* effects, but also *qua* beings. For this reason they are said to be entitatively or essentially supernatural as opposed to sensible miracles which are such only in a participated, extrinsic way.[46] Thus although to a certain extent miracles belong to the supernatural order,[47] when they are said to be signs of the supernatural order, the expression "supernatural order" is to be taken more strictly to refer to the spiritual realities which fulfill the definition of supernatural. Again, it is only in a generic way that miracles would spontaneously signify this order. Accordingly, the supernatural order, of which a miracle would be a spontaneous sign, is to be conceived of in very general terms as consisting of a new order of relations between God and man, at once transcendent to the latter's capacities and wholly gratuitous.

Does this spontaneous signification of a miracle prove the existence of such an order? This question invites us to re-examine the statement of our position relative to the supernatural signification of the miracle. While holding the view that a miracle spontaneously signifies the super-

---

[45] In this connection St. Thomas' use of this term is significant. Of the twenty-four times it occurs in the *Sentences* fourteen refer to miraculous phenomena; of the one hundred twenty times it occurs in the *Summa*, only twenty-five apply to miracles. See GUÉRARD DES LAURIERS, *op. cit.*, vol. II, 236, n. 1.

[46] It might be pointed out in passing that it is precisely this inferior realization of the concept of supernatural by sensible miracles relative to invisible realities which enables them to signify the latter and accounts for their being intrinsically ordered to their signification. It enables them to do so: for a certain heterogeneity and inferiority of the sign with respect to its signified are essential to the notion of sign. It likewise accounts for their being essentially ordered to this end: for beings which participate in any order are fully intelligible only when seen in relation to the essential beings of that order.

[47] *Extrinsically* supernatural in its being and, by reason of its finality, intrinsically ordered to signify the supernatural, a miracle participates in the supernatural order, albeit in an imperfect way.

natural, our position at the same time admits that the impossibility of a "philosophical" miracle cannot be demonstrated. It follows from this that our answer to the question just raised must be in the negative. At this point it might seem that we are holding a position which involves a contradiction. It seems paradoxical to maintain at the same time that a miracle is a spontaneous sign of the supernatural order and yet that its signified might possibly not exist. The solution to this difficulty lies, we believe, in the fact that the spontaneous signification of a miracle is exercised by means of an induction which can yield only a "probable" (in the Aristotelian sense) conclusion. The following passage from de Broglie, while singling out the unique aptitude of miracles to lead the mind to conceive of the existence of spiritual supernatural realities, also calls attention to the hypothetical nature of the inference thus made:

> Whence as it is characteristic of the human mind not to be able to understand that in which some notion is verified *in a participated way* except by referring it to that in which the notion is verified *primo* and *per se*, such (sensible) miraculous gifts of God, far from preventing man from conceiving gifts of God *essentially* and *per se* supernatural, rather lead the mind by way of induction to conceive (at least hypothetically) effects and gifts of God which would be undue (nature) *by their very essence*: which would thus be both supernatural effects and supernatural beings. [48]

If the signified is the supernatural order as defined above in very generic germs, the probability of the inference is notably enhanced and, if affective factors are taken into consideration, is capable of inducing a practical certitude. The formulation of this inference would be something like the following: just as a miracle as a prodigy in the sensible order contains two characteristic notes with respect to created nature, namely, that it is beyond both its forces and exigencies, so too as a sign addressed by God to man it should point to the existence in the spiritual realm of a new order of relations between them which contains these same two notes.[49]

---

[48] "Unde cum proprium sit intellectus ut intelligere nequeat id in quo *participative* aliqua ratio verificatur nisi referendo illud ad id in quo illa ratio verificatur *primo* et *per se*, ipsa hujusmodi dona Dei miraculosa, nedum impediant hominem a concipiendis donis Dei *essentialiter* et *per se* supernaturalibus, mentem potius humanam inducunt et trahunt ad concipienda (saltem per modum hypothesis) effectus et dona Dei quae sint *indebita per essentiam*: quae proinde per modum unius sint et *effectus* supernaturales et *entia* supernaturalia." *Op. cit.*, 152.

[49] We wish to make it clear that our position does not claim that a miracle spontaneously signifies in a specific way any of the supernatural goods which through revelation we know to exist in the present economy. We are merely asserting that it spontaneously points to, without rigorously proving, the existence of an economy other than that of the order of pure nature. What precisely this order consists of, what are its specified goods, etc., must be revealed to us. The role of the miracle in this instance is to testify, by convention, in favor of the credibility of such a revelation.

Put in more concrete fashion, our position might be illustrated in the following manner. An open-minded person beholds a prodigious phenomenon which no natural cause seems to be capable of producing and which, because of the religious circumstances in which it has taken place, has all the earmarks of a genuine miracle. As the beholder is being led to attribute the causation of this phenomenon to God, his attention is at the same time drawn towards its signification. God has, as it were, announced His presence to him in the miracle, which thus becomes, so to speak, His identification card. The natural reaction of the beholder should, it seems, be to await some message from God. Moreover, it seems that he could have some general ideas about the content of the message before it is specifically given in a revelation. First of all, the message should be of concern to the person to whom it is addressed and at the same time express something about the one addressing it. It must thus be of a personal, religious nature. Secondly, it seems that the message should express something about its author that cannot be known by any other means —v. g., from the book of nature—and for this very reason be of more vital interest to the addressee than any natural knowledge he might have about God—since his end is to know the author of the message as perfectly as possible. In other words, the addressee quite naturally expects that a personal intervention of God in nature should reveal to him something about God that nature cannot. Deferring to the end of this chapter a philosophical justification of this view, let us now direct our attention to the conventional signification of a miracle.

It is within the spontaneous signification of a supernatural order thus conceived in very general terms that a miracle would, by convention, have more determined significations. It would first of all insure the correctness of the inference of the existence of a supernatural order made on the strength of the spontaneous signification of the miracle by testifying in favor of a revelation in which are clearly taught the existence of such an order and the specific goods that make it up.[50] More specifically, the sensible miracles in the New Testament were primarily ordered to testify in favor of Christ's person and teaching. They were also rewards for faith in Him. So too the miracles wrought through the intercession of the Saints, besides being ultimately ordered to attesting the holiness of the Church and thus to being a motive of credibility, are at the same time a

---

[50] We see in the explanation just given the reason why textbook writers of apologetics, concerned above all with giving their discipline as scientific a status as possible and with establishing the credibility of the catholic faith, insist on the conventional signification of the miracle, oftentimes to the utter neglect of its spontaneous signification. It should be evident too why those writing in a Blondelian vein and those concerned primarily with a psychological description of the impact of a miracle on its beholder, will insist above all on its spontaneous signification.

sign of the sanctity of those invoked. Invisible miracles such as the Incarnation and Transsubstantiation are also signs of the supernatural order. Only, in their case, the emphasis is to be placed more on the supernatural than on the sign. We mean that they are essentially supernatural mysteries known only by faith and thus first signified conventionally by various sensible miracles. However, once known and adhered to by faith, they become signs spontaneously showing forth, to a degree unattainable by miracles of the sensible order, the supereminent love and beneficence of the Holy Trinity toward men.[51] Viewed in this way, the whole economy of salvation constitutes a special manifestation of the divine attributes; it is a theophany. One recognizes here the basis of the Greek division of sacred science into *theologia* and *economia*.

The significance of the view just described is that it eliminates the hiatus between the spontaneous and conventional signification of miracle, the latter being a mere determination of the former without having to pass into a new order.[52] It is thus less exposed to the criticism of extrinsicism than the view which conceives of miracles as ambiguous signs.

The question whether miracles are to be classified as speculative or as practical signs is a complex one which would require for an adequate answer the treatment of several other questions which we cannot enter into here. From what has already been said, however, several elements of a solution can be proposed.

It seems clear that if one accepts the univocal conception of practical sign handed down by John of St. Thomas and considers only the spontaneously significative elements of miracle such as we have delineated them, a miracle is not a practical sign. It is not a divine command impressed in sensible phenomena after the fashion of the Ten Commandments engraven on stone tablets. On the other hand, it appears to fall within the purview of the analogical concept of practical sign that we sketched above.[53] If the immediate finality of a miracle is to testify to the *existence* of a new order of relations obtaining between God and men, to found a prudent judgment that the doctrine preached by the thaumaturge comes from God and is therefore credible, its semeiological function does not stop there.

---

[51] Compared to the sacramental system, they are akin to the sacramental character or the res-et-sacramentum. At first signified, they themselves point to something further.

[52] We are here viewing the miracle objectively, not from the standpoint of a prospective believer. From the latter's viewpoint, it is generally agreed that the passage from the spontaneously-signified generic supernatural to the firm acceptance of the conventionally-signified positive-Christian supernatural implies going from what can be known, at least *de jure*, by unaided natural reason to what can be embraced by theological faith alone.

[53] See pp. 72-73.

Already in its spontaneous signification of the supernatural order, a miracle, by its manifestation of the divine will to enter into new relations with man, virtually contains an appeal to his practical reason. The role of the conventional signification of a miracle is principally to concretize this appeal by testifying in favor of a revelation in which the content and conditions for the realization of these relations are indicated. Man, on the other hand, is possessed of a natural desire to know God as perfectly as possible, of a deep-seated, though perhaps unconscious, inclination which in no way requires, but can only be satiated by the vision of the divine essence. He is thus not naturally indifferent to the supernatural disclosed in the religious intentionality of a miracle.

The sign addressed by God to men in a miracle is thus the first step in the vocation to faith. It is but normal that it partake of the speculative and practical nature of its term. As faith is speculative in that it comprises an assent to supernatural truths and ultimately to the divine Truth itself, practical in that it includes a rule of conduct to follow if its final term—the vision of the divine essence—is to be attained, so too the significative value of a miracle comprises a speculative element and a practical element which give rise to two judgments at least formally distinct. The former is largely responsible[54] for the formation of what theologians call the judgment of credibility;[55] the latter in conjunction with an actual grace freely cooperated with gives rise to the judgment of credentity.

Like the sacraments, then, the semeiological aspect of miracles does not fit neatly into the divisions of sign elaborated by the philosophers. If the former are practical signs in an eminent sense, the latter, though formally speculative, are endowed with traits which make them virtually practical signs. We shall now direct our attention to the justification of our view relative to the spontaneous signification of a miracle.

---

[54] It seems that in general an actual grace is *de facto* required even for the judgment of credibility since the proof from a sign is not strictly speaking a demonstration and depends to a certain extent for its *efficacy* on the dispositions of the subject to whom it is addressed. The following statement from J. MOUROUX (*Je crois en toi*, 2. ed., Paris, 1954, 63) points to the practical aspect of sign involved in the *concrete formulation* of even the judgment of credibility: "On ne comprend pas un signe en le rattachant par déduction à un principe en général: on le comprend en le rattachant à la personne qui le crée et l'utilise, à Celui qui se révèle et qui s'offre par lui." It is by distinguishing credibility taken formally from credibility taken adequately that GUÉRARD DES LAURIERS (*op. cit.*, vol. 1, 248-262) takes into account this dual nature of the semeiological value of a miracle.

[55] For the question of a shift in the meaning of the term "credibility" and of the expression "evidence of credibility" from medieval to modern times, the reader is referred to DE BROGLIE's "La vraie notion thomiste des 'praeambula fidei,'" *Greg.* 34 (1953) 341-389. A dissenting opinion can be found in A. LANG's "Der Stand der Glaubenbegründung zu Ausgang des 13 Jahrhunderts," *Sch* 20-24 (1949) 221-31.

1. Justification from the New Testament

Though the position we have adopted relative to the spontaneous signification of a miracle will ultimately have to be defended on the abstract, *de jure* level, we believe that a rapid inventory of the semeiological aspect of the New Testament miracles, even though primarily concerned with the concrete, *de facto* order of things, will nonetheless offer some precious indications in favor of the view that a miracle is a religious sign which spontaneously points to a supernatural order. Besides, to the extent that the theologian cuts himself off from revealed truth and its sources in his speculative reflection, he runs the risk of imposing on reality in a priori fashion distinctions which he has established for the sake of mere analysis. In this respect, then, the assessment of the significative value of the miracles of Christ will provide at least a negative check on the position we are defending. Finally, as it is in the New Testament especially that the semeiological aspect of miracle comes to the fore, the result of our inquiry will not be without interest for the chapter to follow.

Even before examining the details of a particular miracle wrought by our Lord, one is struck by the vocabulary used to designate it. The term by far the most frequently employed in this regard is *semeion*, the Greek word meaning sign. The other terms used, *teras* (*prodigium* or *portentum*) and *dynamis* (*virtus*),[56] are almost invariably accompanied by *semeion*.[57] This usage is of itself highly significant. It indicates that the semeiological aspect of miracle was uppermost in the minds of Christ's contemporaries.[58]

The miracles wrought by Christ take up a considerable part of the Gospel narrative. All of them, by the very fact that they transcend the laws of nature, manifest the divine omnipotence. The greater number also

---

[56] It is noteworthy that the Greek word, *thauma* (*miraculum*), which etymologically means that which causes wonder, does not appear in the New Testament and does not seem to have been used by the Fathers to refer to Christian miracles until the fourth century.

[57] Of the fourteen times that *teras* occurs in the New Testament, it is accompanied all but once by *semeia*. See LIEGE, *"Réflexions théologiques sur le miracle,"* 215. S. TROMP (*op. cit.*, 141) remarks that the expression *semeia kai terata* is a hendiadys literally translated from the Old Testament Hebrew. This only confirms the view that according to the Biblical conception a miracle is necessarily a religious prodigy signifying an intervention of God in the world in view of some superior end.

[58] The word *semeion* may quite possibly have lost some of its religious vigor at the time of Christ. This would account for the wholly materialist conception of it that Christ criticized. (Mk. 8, 11; Lk. 11, 29; Jn. 4, 48).

show forth the divine beneficence and mercy.[59] Their religious intentionality, already largely insinuated by the terminology employed in their narration, is even more strikingly revealed by an examination of the contexts in which they took place. On all but one occasion[60] there is an explicit reference to faith. A miracle is seen either as a response to it or as a testimony in its favor.[61] This confirms in a concrete way our contention that a miracle is a sign addressed to a person either implying or soliciting a response. It thus belongs to the order of language and is wholly intelligible only if viewed in its proper setting.

Of even greater significance for the particular issue under consideration is the fact that the connection between Christ's miracles and His mission and doctrine is so intimate that it does not even have to be affirmed;[62] the Jews, whether learned or not, spontaneously see in the former a testimony in favor of the later.[63] Furthermore, the thaumaturgic power of Christ is inhibited by the lack of faith of those chosen to be its instruments,[64] as also of those who would otherwise have been its beneficiaries.[65]

The last passage referred to invites comment. Indeed, by using the expression *ouk edunato* (*non poterat*),[66] it seems to insinuate more than just a *de facto* ordination of miracles to faith. If it does not positively prove that a miracle is unintelligible except in a supernatural economy, it at least implies that in the present economy, which is supernatural, a miracle

---

[59] In this connection it is remarkable how the nature of the miracles performed seems to follow the content of revelation. Whereas Old Testament miracles point particularly to the divine transcendence (power) and justice, those of the New show forth particularly His goodness and mercy. There is here question of an emphasis, not of an exclusiveness.

[60] Mt. 8, 1-4; Mk. 1, 40-45; Lk. 5, 12-16. There is nonetheless a protestation of faith implied in the supplication of the leper.

[61] "Le miracle évangélique ne résulte pas, automatiquement, du déclenchement d'une force magique. Il ne naît pas du jeu spontané des énergies naturelles. Il jaillit au point d'intersection de deux forces *personnelles*, incommensurablement inégales, mais toutes deux, normalement, nécessaires. La foi est l'instrument providentiel qui les unit; elle associe à la Providence créatrice, qui donne sans s'imposer, la bonne volonté du bénéficiaire; et c'est pour cela que son fruit merveilleux n'est pas seulement un prodige, mais un signe et une vertu." (L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, vol. 2, 7. ed., Paris 1939, 363).

[62] Nonetheless, Christ is not loathe to affirm it explicitly and occasionally does so in very solemn terms. See, v.g., Jn. 10, 37.

[63] Consider, for example, the common-sense reasoning of Nicodemus: "Rabbi, we know that thou art a teacher come from God; for no man can do these signs which thou dost, unless God be with him." (Jn. 3, 2).

[64] See Mt. 17, 19-20.

[65] See Mk. 6, 5.

[66] Obviously, this does not mean that Jesus lost the power to work miracles, since He did not cease to be God.

is unintelligible unless linked to it. For the incredulity of the milieu is there shown to frustrate a miracle of its *raison d'être* and consequently to render its concrete realization impossible.[67]

Thus, whether one prefers to say with Clemence[68] that a miracle is simply the overflowing or expression of grace in physical nature, realized in virtue of an essential law of the Incarnation, or to hold with Taymans[69] that it is the specific sign of the mystery of the Incarnate Word[70] to which are ordered as signs all the miracles of the Old Testament as well as those wrought after the Ascension, the upshot of our inventory of the New Testament miracles singularly favors the view that they are intrinsically ordered to the supernatural order. Now to a theoretical justification of this position.

2. Justification from theological reasoning

Our position relative to the non-conventional signification of a miracle is that it spontaneously points to a supernatural order without, however, offering a rigorous proof of the existence of such an order. Seemingly, the justification of this opinion should impose upon us a twofold task: we should first have to adduce weighty reasons to support the view that miracles are essentially ordained to signify the supernatural order, that is, that they are intelligible only in a supernatural order; secondly, we should have to show that although sufficient to warrant the aforesaid inference, these reasons are not cogent enough to be able to rule out the very possibility of a miracle in a purely natural order. In point of fact, however, the two premises immediately underlying the position here defended would be sufficient to demonstrate it, were they themselves rigorously demonstrable. Accordingly, we shall be less concerned with

---

[67] On the strength of this and other passages of like tenor, some excellent exegetes hold that a miracle is intelligible only in a supernatural order. Thus Father LAGRANGE (*Evangile selon saint Jean*, Paris 1925, 60) remarks: "C'est par ses attaches avec l'ordre surnaturel que le miracle a sa raison d'être." Also of this opinion is J. HUBY, "Miracle et lumière de grâce," *RSR* 8 (1918) 36-77.

[68] See J. CLEMENCE, "Miracle dans l'Economie chrétienne", *Et* 227 (1936) 580.

[69] *Art. cit.*, 230-231.

[70] In this connection we recall that St. Thomas speaks of the Incarnation as the miracle of miracles not only because it is the greatest of them all, but because all others are ordered to it as to their final cause (*De Pot.* 6, 2, ad 9). This is not to say, however, that miracles are spontaneous signs of the Incarnation. Not only because it is only in a generic way that the spontaneous signification of the miracle points to the supernatural order (see note 45) is this so, but also because the Incarnation is beyond the supernatural order as such. By this we mean that the supposition of man's supernatural vocation to the beatific vision does not entail that of the Incarnation. Thus, although the Incarnation accounts in a supereminent way for the proliferation of miracles worked by our Lord, it is only by convention — because they were made to testify to His affirmations, both implicit and explicit, that He was God — that they were signs of His divinity.

indicating the cogency of these premises than with showing their relevance to the point in question and, in briefly examining the grounds upon which they rest, with showing that they are "probable," but only that.

The first of these premises is that contingency, of which a miracle constitutes a special type, is intelligible. This implies that for every degree of contingency there is a correlative finality which gives it its unity and makes of it a principle of organization in the universe. It is in virtue of this principle that the mind, when confronted with a prodigious phenomenon, spontaneously seeks to establish the reason for its existence, to discover a finality commensurate with its transcendence of and irreducibility to the order of created causes. Without this principle there would be no basis for the view that a miracle is, by reason of its finality, a *spontaneous* sign addressed to a person and indicating a religious truth. Radically opposed to the Cartesian view, which makes even the essences of things dependent on the divine will, this principle goes counter to a voluntaristic slant on the universe which would give primacy to the divine liberty and omnipotence over the rest of His attributes, notably His wisdom and providence.

Though corresponding to a view of the universe which the intelligence forms of it almost spontaneously, the view that contingency is intelligible cannot be demonstrated. It is, however, strongly substantiated by the following argument: the intelligible is what is; but the contingent exists before being a contingent; for it holds its existence from God whereas its contingency stems from its relation to created existents. It follows therefore that contingency is intelligible, that is, that a finality dominates the disjunction of efficiency present in it. As in the case of a miracle the efficiency is irreducible to the possibilities of nature, so likewise must the finality corresponding to and signified by it be irreducible to the possibilities of nature; it must needs be a transcendent finality.[71]

The above principle is not sufficient of itself, however, to warrant the inference that miracles are essentially ordained to the supernatural order. It must further be shown that the transcendent finality which corresponds to the transcendent efficiency of the miracle cannot be a good of the natural order. A second premise is thus needed to concretize the first. It is that God never changes an established order, except in view of a good which surpasses that order. A summary of St. Thomas' use of this principle will shed light on its full significance and show its relevance to the issue under discussion.

---

[71] The argumentation is taken from GUÉRARD DES LAURIERS' penetrating excursus on the miracle and causality. (*Op. cit.*, vol. 2, 250).

It must be recalled that if the Angelic Doctor never speculated about the possibility of miracles in a purely natural order, he nonetheless based his arguments for the *de facto* supernatural finality of the miracle on a principle which could easily be transposed to buttress the position of its inseparable attachment to the supernatural order.[72] Indeed, when St. Thomas refuses to admit a change in the order of illumination among the angels precisely because this order is a supernatural one,[73] he is himself extrapolating from the principle that God changes nothing in nature, that is, works no miracles except for the sake of something above nature, of something which pertains to grace or glory, to extend it to the supernatural order. As the implication of this extrapolation is that the suspension of any order can have its *raison d'être* only in a superior one, there is good reason to believe that he would have held the *de jure* supernatural finality of miracles.

The basis for this second premise is the principle, so often reiterated by St. Thomas,[74] that the greatest good in the universe is that stemming from its order. Whence it seems unreasonable that God should encroach on this order in view of a good which does not surpass it. On the other hand, the good of a single grace is superior to the good of the whole universe.[75] It follows that the order of grace and glory, the supernatural order, amply justifies the suspension of the effects of natural laws caused by the working of miracles.[76]

The second premise just reviewed may well represent a faithful account of the present order of things, with which it is assuredly more in harmony than its contrary; still it cannot be shown to be absolutely necessary simply because it cannot be proved that what might from our vantage point seem unreasonable is necessarily so from God's.

Moreover, even from our vantage point there is a certain reasonableness about a direct intervention of God in the world to manifest to man some natural truth about Himself, as St. Thomas shows in the following passage:

> For it can be manifested in no better way, that the whole of nature is subject to the divine will, than by the fact that sometimes He does something

---

[72] See I, 112, 2; *De Ver.* 9, 2.

[73] *Ibid.*

[74] See for example I, 47, 1; *C. Gentes*, II, 45.

[75] See I-II, 113, 9, ad 2.

[76] The essential goods of the supernatural order explain the *per accidens* goods of this order, namely miracles; but do not strictly require them. Thus though it was most fitting that Christ work miracles to guarantee the authority of His person and teaching (III, 43, 1), this was not absolutely necessary (*Quodl.* 2, 6, ad 1, 2, 3).

outside the order of nature. Indeed, this makes it evident that the order of things has proceeded from Him, not by natural necessity, but by free will.

Nor should this argument, that God does a thing in nature in order to manifest Himself to the minds of men, be regarded as of slight importance, because . . . all corporeal creatures are, in a sense, ordered to intellectual nature as an end; moreover, the end of this intellectual nature is divine knowledge. [77]

The upshot of our review thus confirms the position that, though spontaneously pointing to a supernatural order, a miracle cannot demonstrate its existence. There now remains the question of whether the semeiological structure of a miracle should figure in its definition.

II. — An adequate definition of miracle includes its semeiological aspect

In the introduction to this study attention was called to the discrepancy of opinion presently existing among theologians as to whether the semeiological aspect of miracle should be included in its definition. No one seems to question the fact that miracles, at least those of the sensible order, are divine signs. Traditionally speaking, from St. Augustine to the present day, miracles have always been so regarded, and this view is entirely in keeping with the evangelical concept of miracles. Yet neither in St. Augustine nor in St. Thomas is miracle defined as a divine sign. In point of fact, it was not until the eighteenth century with Benedict XIV that the semeiological aspect of miracle became a part of its definition. The reason for this incorporation at that time was based on the practical necessity of finding a means of distinguishing minor miracles from diabolical prodigies. The present trend among apologists to imitate Benedict XIV in this respect seems by and large to stem from a similar practical difficulty of finding an index to discern, within the whole range of extraordinary events, a true miracle from a purely natural occurrence whose cause is yet unknown. Feeling, moreover, that the semeiological function which they incorporate into the definition of miracle is essentially

---

[77] "Nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subjecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.

Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod se mentibus hominum manifestet: cum . . . omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem; ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio . . ." (*C. Gentiles*, III, 99).

extrinsic to miraculous phenomena, many justify its inclusion on merely historical grounds.

Without necessarily denying the convenience or even the legitimacy of this pragmatic view, some recent theologians have affirmed that there is an intrinsic reason why miracles should be defined as signs and that an adequate theological view of them demands that they be so defined. For them the semeiological value of miracle belongs to its very essence; it is not something extrinsically connected to it and brought into its definition simply to meet an *ad hoc* apologetical need. Whereas in this case an adequate definition of miracle must necessarily include its significative aspect, no such necessity exists in the pragmatic view.

To settle the above difficulty a rather detailed study of the semeiological nature of miracle was forced upon us. A brief recall of the findings of that study will, we feel, provide the key to the solution of this problem.

In the analysis of the preceding chapter the structure of a miracle revealed itself as a somewhat complex reality composed of several layers of intelligibility. The first of these is its teratological or prodigious aspect by which it presents itself to the spectator as an extraordinary or unusual event. In the face of such a happening one pauses in wonder to look for a cause to explain it. When none can be found in the order of created causes, recourse is finally had to a hidden, transcendent cause, namely, God.[78] A second layer of intelligibility, then, is its pointing to a divine causality. But as a transcendent causality bespeaks a commensurate finality, a third aspect of the intelligibility of a miracle is its being ordered to manifest some divine attribute in a special way. Moreover, because finality is relative to a person, the same phenomenon, by reason of its insertion into a personal tension towards the End, takes on a more ample signification than it would otherwise have. In spelling out the implications of this enriched signification, we were brought to speak of a miracle as a sign *addressed* to a person, bearing a *religious* intentionality and indicative of a *supernatural* order. A fourth layer of intelligibility in a miracle stems from its function of confirming the teaching or sanctity of the person through whom it is worked. Finally, certain miracles also had the property of symbolizing some of the mysteries of revelation.

It is to be noted that the second and third aspects of a miracle are implied in its very structure, that is, can be inferred from a miracle's

---

[78] The above is a purely analytical description. Psychologically speaking, it is quite possible and even probable that this second layer of intelligibility is firmly grasped by the spectator only when viewed in connection with the whole intelligibility of the miracle, the concrete circumstances attending it, etc.

teratological aspect. On the other hand, the confirmatory and symbolic roles of a miracle suppose besides, a special designation from God. Accordingly, the signification of the former was called spontaneous; that of the latter conventional.

On the above showing, the solution to the difficulty under consideration seems clear. The spontaneous signification of a miracle is essential to it because it is intrinsic to it; on the other hand, being only extrinsically related to it, the conventional signification of a miracle is not a part of its essence. The apparent contradiction thus finds its explanation in a difference in viewpoints. Those who focus their attention above all on the spontaneous signification of a miracle are inclined to emphasize the intrinsic basis for defining miracle as a sign. Those, on the other hand, who are primarily interested in establishing the credibility of Christian Revelation are content to dwell almost exclusively on the conventional signification of a miracle. As their concern with the semeiological aspect of a miracle is merely functional, so likewise is their incorporation of this aspect into the definition of miracle.

In the light of the solution just given it follows that an adequate view of miracle, as opposed to the merely functionalist view of it, requires by virtue of an intrinsic necessity that its semeiological value be included in its definition. Still, some of those willing to define miracles as signs on a functional basis might be reluctant to do so on intrinsic grounds because they feel that in so doing they would be going counter to the traditional concept of miracle. For this view would seemingly be a reproach to the Augustinian and Thomistic definitions of miracle.

To meet this objection we have only to point out the reasons why St. Augustine and St. Thomas did not define miracle as a divine sign. St. Augustine's definition of miracle does not include its semeiological aspect because it is too broad, comprising not only divine prodigies, but also diabolical ones. Properly speaking, however, a miracle is for Augustine a divine sign. Had he defined miracle in a strict sense, he would, we feel, have included its semeiological aspect.

The reason why St. Thomas did not see fit to define miracle as a divine sign can be seen if one considers the formal light under which he treats miracle *ex professo*. It is always in the light of the divine power or, more generally, the divine government.[79] It is no wonder then that he defined miracle in terms of the divine causality and left aside the question of its finality.

---

[79] See *Contra Gentes*, III, 98-108; *De Potentia*, 6; *Summa Theologiae*, I, 105.

At this point one might object that had St. Thomas really considered the semeiological aspect of miracle a part of its essence, he would have at least defined it as a sign of the divine causality. It is the Angelic Doctor himself who answers this objection when he points out that miracles are called signs because of their finality,[80] not because of their reference to their efficient cause. It is, of course, true that the divine phenomenon which a miracle is can be considered as a divine *effect* or as a *sign* of the divine power. In both cases the objective relationship is the same. Sign and causality differ here only in that in the case of the former this relation is polarized in function of the human subject. However, it seems that little is to be gained by deserting the objective, cause-effect relationship to embrace the more subjective, sign-signified one at this level. It is only when viewed from the angle of its final cause that the semeiological structure of miracle assumes any real importance. For in the light of the finality of a miracle a reference to a human subject is necessary to safeguard its intelligibility. Accordingly, as in defining miracle St. Thomas did not consider its finality, it is understandable that he did not define it as a sign.

It might also be argued that a definition of miracle in terms of its efficient cause is an adequate definition of miracle. We readily concede that it is adequate in the sense of abstractly setting the miraculous phenomenon off from all natural happenings. The point we are trying to make is that the complete intelligibility of miracle can be had only if its finality is taken into consideration, and this, we have shown, necessarily brings in its semeiological value.

One final difficulty remains to be ironed out. It seems that many of those arguing for the necessary inclusion of the aspect of sign in the definition of miracle do not concede that it is only extrinsically related to Revelation; one theologian openly asserts that their connection is intrinsic.[81] While it is not always easy to assess the precise value attached by these authors to the terms "intrinsic" and "extrinsic", it does seem that their position is tantamount to saying that a miracle is a spontaneous sign of Revelation. Although this appears to go counter to our findings on the semeiological structure of miracle, we believe there is a sense in which they can be reconciled.

It will be recalled that the main burden of our last chapter was, in fact, to show that a miracle is a spontaneous sign of the supernatural order (where the supernatural order is broadly defined as consisting of a new order of relations between God and man, at once transcendent to the

---

[80] See II-II, 178, a. 1, ad 3.

[81] See F. TAYMANS, *art. cit.*, 230.

latter's capacities and wholly gratuitous). It would seem that theologians conceive of Revelation in similar broad, general terms when they speak of miracles as being intrinsically linked to it. Viewed more concretely, of course, Revelation is conventionally signified by miracles which serve to confirm it and make it credible; but it is well to be reminded that just as a miracle is not wholly intelligible without a reference to the supernatural order, so too it is not a *mere* conventional sign of Revelation.

Conclusion

In a retrospective glance at the study just completed it seems entirely fitting that while taking stock of the results that have been reached we also point out some of their implications.

Having noted in the introduction of this paper a divergence of opinion relative to the nature and value of the semeiological structure of miracles, we set out trying to resolve this difficulty first by considering the nature of sign in itself and then by applying it to miracle. On the basis of this study the following conclusions relative to the semeiological nature of miracle were reached:

1. Although a spontaneous sign of the divine causality, a miracle is primarily a sign because of its finality.

2. By reason of its finality a miracle is a spontaneous sign addressed to a person which comprises a religious intentionality and points to a supernatural order.

3. Viewed more concretely, miracles accredit by convention the doctrine preached by the wonderworker. In addition to this some miracles symbolize specific mysteries of faith.

Following the determination of the semeiological structure of miracle, the disputed point of the relative value of this structure came up for consideration. In the light of the findings of the preceding chapter, the conclusion arrived at was that an adequate definition of miracle includes its semeiological aspect.

One of the implications of our findings relative to the semeiological nature of miracle is that of giving a firmer basis to the apologetical function of miracles. One of the biggest objections against miracles today, a recent author points out,[82] stems from a failure to see their purpose. This objection is best met, we feel, by insisting that the very intelligibility

---

[82] E. VAN ANTHWERP, SS., "The Treatment of Miracles in Fundamental Theology," *CTSA* 12 (1957) 134.

of a miracle, its definition, requires that it be a divine sign, that it point to something further.

More concretely, by providing a fitting explanation for the exceptionality to the laws of nature of a prodigious phenomenon, the semeiological aspect of miracle constitutes a valuable criterion for discerning a true miracle from a false one, whether this latter be a diabolical prodigy or an extraordinary, not yet-explained natural happening.

In the light of the two points just made it seems to follow that from a methodological viewpoint the best approach in the utilization of miracles in apologetics is one which does not divorce its semeiological nature and religious intentionality from its teratological aspect.

J. FREDERICK BEAUDRY, f.s.c.

L'honoraire de grand-messe dans l'économie de la paroisse canadienne

Une étude sur l'honoraire de grand-messe dans l'économie de la paroisse canadienne comporte un coup d'oeil sur notre régime paroissial: le présent article étudie ce que ce régime a emprunté à la France et ce qui est propre au Canada; ensuite il recherche ce qu'est la paroisse d'après le droit commun et au Canada.

I — Notre régime paroissial

1 — Notre régime paroissial provient de la vieille France

1 — Aspect religieux de la fondation de la colonie. Dès le début du XVIIe siècle, le royaume de France tentait d'établir sur des assises plus stables et plus solides la situation de la colonie naissante en Amérique. La métropole, appréciant justement l'importance que revêtait la possession de colonies, ne devait pas rester indolente devant la perspective de nouvelles conquêtes territoriales, pas plus que ses rivales d'ailleurs; et l'appât des richesses ou des puissances que toutes convoitaient dans les pays au-delà des mers, ne devait pas, lui non plus, la laisser indifférente en face du succès ou de l'échec de l'entreprise. Mais là ne se bornaient pas le rêve ni les tentatives de la France: "elle se distingua par ses efforts pour la conversion des infidèles" [1].

Ce désir apostolique des rois apparaît très tôt dans leurs actes officiels à l'égard de la Nouvelle-France, et il est même devancé par certains grands seigneurs et princes du royaume. Champlain, de son côté, n'avait pas ménagé ses peines ni ses démarches afin d'amener au pays des missionnaires qui assureraient le service religieux aux colons et qui travailleraient à la conversion des sauvages.

> Certes, ce n'était pas la bonne volonté qui avait manqué jusque là au fondateur de Québec: les voyages nombreux et les travaux ardus qu'il avait entrepris n'avaient tous qu'un but: jeter les fondements d'un édifice perpétuel, tant pour la gloire de Dieu que pour la renommée des Français [2].

---

[1] GARNEAU, F.-X., *Histoire du Canada*, t. II, p. 128.

[2] GOSSELIN, abbé Auguste, *La Mission du Canada avant Mgr de Laval*, p. 7.

Et Charles de Bourbon, comte de Soissons et lieutenant-général du roi, fait preuve également d'un réel souci d'apostolat lorsqu'il écrit dans la commission de Champlain, en date du 15 octobre 1612:

> Nous commettons, ordonnons et députons (Champlain) pour représenter notre personne en Nouvelle-France, et lui avons ordonné d'aller se loger avec tous ses gens au lieu appelé Québec, et tant que faire se pourra, soumettre et faire obéir tous les peuples de la dite terre, et par toutes voies licites les appeler, faire instruire, provoquer et émouvoir à la connaissance et service de Dieu et à la lumière de la foi et religion catholique, apostolique et romaine [3].

Le cardinal de Richelieu, à son tour, n'est pas moins explicite sur le désir qu'a le roi de voir que l'on travaille à la conversion des infidèles. Le 29 avril 1627, en donnant l'Acte pour l'établissement de la Compagnie des Cent Associés, il rappelle que le roi poursuivait

> le même désir que le défunt roi Henri-le-Grand, son père, de glorieuse mémoire, avait de faire rechercher et découvrir dans le pays, terres et contrées de la Nouvelle-France, dite Canada, quelque habitation pour y établir colonie, afin d'essayer, avec l'assistance divine, d'amener les peuples qui y habitent, à la connaissance du vrai Dieu, les faire policer et instruire à la foi et religion catholique, apostolique et romaine [4].

Mais il ne se contente pas de manifester le désir que l'on se préoccupe de l'évangélisation des peuplades indigènes tout en dispensant aux colons le service religieux dont ils ont besoin. Il va plus loin, et afin d'assurer la réussite de ses projets de conquêtes apostoliques, il enjoint à la Compagnie

> qu'en chaque habitation qui sera construite par les dits associés, afin de vaquer à la conversion des sauvages et consolation des Français qui seront en la dite Nouvelle-France, y aura trois ecclésiastiques au moins, lesquels les dits associés seront tenus loger, fournir de vivres, ornements, et généralement les entretenir de toutes choses nécessaires, tant pour leur vie que fonction de leur ministère [5].

Jusque là on voit bien que le problème religieux en Nouvelle-France est l'objet d'une véritable sollicitude chez ceux qui veillent à l'établissement durable de la Colonie. Et le but que l'on se propose est bien précis: assurer le service divin pour les Français qui devaient tous être catholiques pour être admis au Canada [6] et aussi s'adonner à la conversion des sauvages.

---

[3] *Edits et Ordonnances* (désormais désignés sous le sigle EO), t. III, p. 10.

[4] EO, I, p. 5.

[5] EO, I, p. 7.

[6] GARNEAU, t. 1, p. 201.

L'Eglise catholique était en effet la seule religion tolérée à cette époque en Nouvelle-France, comme le démontre l'acte de nomination du seigneur de Courcelle au poste de gouverneur-général de la Nouvelle-France, le 23 mars 1665:

> Louis, (...) enjoignons aux dits gouverneur, officiers du dit Conseil et autres, de reconnaître le dit sieur de Courcelle et de lui obéir en tout ce qu'il leur ordonnera: appeler les peuples non convertis, par toutes les voies les plus douces qu'il se pourra à la connaissance de Dieu et lumière de la foi et de la religion catholique, apostolique et romaine et en établir l'exercice à l'exclusion de toute autre [7].

Maintenir le service religieux pour les colons et assurer l'apostolat auprès des infidèles, voilà une double tâche qui n'avait aucune chance de succès si on ne travaillait sans tarder, à l'organisation normale du culte et de la vie catholiques, si on ne se hâtait de grouper les fidèles sous la direction des pasteurs qui seraient plus à même d'accomplir un ministère fructueux auprès des âmes.

2 — Création des paroisses en Nouvelle-France. On se rendit tellement compte de la nécessité de construire des églises et de fonder des paroisses, que dans l'Acte établissant la Compagnie des Indes Occidentales, au mois de mai 1664, il est stipulé que

> la dite Compagnie sera obligée de faire passer au pays le nombre d'ecclésiastiques nécessaire pour y prêcher le Saint Evangile et instruire ces peuples en la créance de la religion catholique, apostolique et romaine, comme aussi de bâtir des églises et d'y établir des curés et prêtres, pour faire le service divin aux jours et heures ordinaires et administrer les sacrements aux habitants, lesquels églises, curés et prêtres, la dite Compagnie sera tenue d'entretenir décemment et avec honneur [8].

Cette Compagnie, pour n'avoir pas tenu ses engagements, fut dissoute par le roi, en 1774 [9], mais l'élan était donné pour que, dans la Nouvelle-France l'on constitue des paroisses régulièrement formées, comportant tous les rouages usuels nécessaires à leur vie propre. Du reste l'idée n'en était pas nouvelle dans la colonie. Les premiers Récollets avaient déjà exprimé le voeu

> qu'il fallait établir des missions sédentaires pour y attirer les sauvages et travailler à les civiliser; il fallait fonder des séminaires pour y élever et instruire leurs enfants, et ceux-ci iraient ensuite répandre la civilisation et la foi parmi leurs compatriotes, coopérant ainsi à l'oeuvre des missionnaires [10].

---

[7] EO, III, p. 32.

[8] EO, I, p. 41.

[9] GARNEAU, t. I, p. 228.

[10] GOSSELIN, p. 25.

Une chapelle avait même été érigée en 1615 suivie de quelques autres, les années suivantes, qui devinrent, de fait, les premières églises paroissiales de la colonie [11]. Ajoutons enfin que, le 8 octobre 1645, la paroisse de Québec procédait à l'élection de son premier conseil de fabrique [12]. Les paroisses vont continuer de se développer et de se multiplier, lentement, il est vrai, car la colonie ne contenait que trois paroisses pratiquement formées, en 1659 [13], bien qu'il y eût une dizaine d'églises ou de chapelles à cette époque [14].

3 — Notre régime paroissial établi sur le modèle français. Mais quel était le régime ou le système paroissial alors en usage au Canada? Comme tous les organismes qui nous venaient de la métropole, il est hors de doute que nos paroisses ont été fondées et administrées sur le modèle des paroisses de France du XVIIe siècle, et que tout notre régime fabricien s'est fixé ici suivant les cadres qui en réglaient le statut juridique en France.

A vrai dire, un procédé identique fut de mise dans presque tous les domaines de l'établissement de la colonie, puisque "la Nouvelle-France tenait de l'ancienne son droit public et privé" [15]. A plusieurs reprises on voit que l'ordre est donné pour que les lois du royaume s'implantent ici, selon que les exigences locales rendraient la chose possible. C'est Louis XIII qui, en 1620, presse Champlain de "faire vivre les peuples de ce pays le plus conformément aux lois de son royaume qu'il pourra" [16]. L'Edit de 1663, créant le Conseil souverain, établit dans la Nouvelle-France "une justice réglée pour y faire fleurir les lois y faisant garder autant qu'il se pourra la même forme de justice qui s'exerce dans notre royaume" [17]. Le même Edit ajoute, en précisant, que dans la colonie, on devra juger "selon les lois et ordonnances de notre royaume, et y procéder autant qu'il se pourra en la forme et manière qui se pratique et se garde dans le ressort de notre Cour de Parlement de Paris" [18]. Et par l'Edit de l'année suivante, "la Coutume de la Prévôté et Vicomté de Paris" [19] devenait loi au Canada.

---

11 *Ibid.*, pp. 19, 58, 69, 98.

12 SIGNAY, Mgr Joseph de, dans *Questions soumises . . . aux curés du diocèse de Québec*, p. 333.

13 FALARDEAU, Jean-Charles. *Paroisses de France et de Nouvelle-France au XVIIe siècle*, p. 26. Voir aussi: GOSSELIN, *Vie de Mgr de Laval*, t. I, p. 252.

14 GOSSELIN, *Vie de Mgr de Laval*, t. I, p. 243.

15 BERNIER, Mgr Paul, *Le Droit paroissial avant et depuis Mignault*, p. 176.

16 *Collections de manuscrits . . . relatifs à la Nouvelle-France*, v. 1, p. 60.

17 EO, I, p. 38.

18 *Ibid.*, p. 38.

19 *Ibid.*, p. 48.

Telle fut aussi la règle adoptée dans le gouvernement ecclésiastique de la colonie. Il était tout naturel, en effet, pour les colons français, de transplanter ici et de les adapter, au besoin, les institutions ou les coutumes qui régnaient chez eux. Les missionnaires et les curés firent de même [20]. Quant aux évêques et aux rois, "ils avaient souci d'organiser la paroisse canadienne d'après les usages et coutumes de France" [21]. C'est ce qui apparaît clairement dans le rapport du procureur général du roi, Collet, en date du 30 janvier 1721, qui dresse le plan général des paroisses:

> l'intention de sa Majesté étant que les districts des paroisses de cette colonie soient réglées avec les mêmes formalités que celles qui s'observent en France [22].

L'idée de la paroisse et de son régime avait bien été apportée ici par les pionniers, mais la population plutôt pauvre et disséminée ça et là sur les deux rives du Saint-Laurent, en rendait l'élaboration et même l'épanouissement lent et difficile. On a pu dire cependant, avec raison:

> C'est dans l'organisation religieuse des premiers établissements de la Nouvelle-France, que se réalisa le moins imparfaitement le voeu royal qui voulait voir les institutions coloniales reproduire les modèles métropolitains [23].

2 — Notre régime paroissial est propre au Canada français

1 — Notre régime paroissial a vécu de sa vie propre au Canada. C'est donc un fait que l'une des fonctions des fondateurs et des gouverneurs de la Nouvelle-France était de collaborer à l'évangélisation des sauvages et à l'établissement solide de la religion catholique [24] : ce qui s'est surtout produit par la création de paroisses d'après le type des paroisses françaises. Mais notre régime paroissial n'a pas copié servilement son modèle: il est devenu réellement canadien et il l'est resté. Aux emprunts qu'il a puisés dans les lois et dans les coutumes de l'Eglise et du royaume, il convient, en effet, d'ajouter de nouveaux éléments que lui fourniront surtout nos évêques, selon les exigences de l'évolution et du progrès de notre Eglise naissante [25].

---

[20] GARNEAU, t. II, p. 180.

[21] POULIN, Gonzalve, o.f.m., *L'Evolution historico-juridique de l'institution paroissiale au Canada français*, dans *Nos Cahiers*, oct. 1936, p. 184.

[22] Procès verbaux sur la commodité et incommodité dressés dans chacune des paroisses de la Nouvelle-France par Mathieu-Benoît Collet, procureur général du roi au Conseil supérieur de Québec, 30 janvier 1721, dans *Rapports de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1921-1922, p. 264.

[23] FALARDEAU, p. 26.

[24] Cf. POULIN, pp. 148-149.

[25] Cf. BERNIER, *Le Droit paroissial avant et depuis Mignault*, p. 179.

C'est ainsi que les premiers pasteurs du diocèse, voyant que la population de la colonie était dispersée sur une trop vaste étendue [26], n'osèrent pas établir, comme dans le royaume, des curés inamovibles [27]. Ils préféraient plutôt se réserver le privilège de changer les curés selon les besoins, car il fallait créer de nouvelles paroisses, diviser les anciennes, en séparer même parfois, pour les unir à d'autres déjà existantes [28]. Il y eut bien quelques tentatives pour rendre les cures inamovibles, en 1679 et en 1692 [29], mais ce système apparut très vite chargé d"inconvénients, et peu à peu les curés redevinrent amovibles. Ce principe s'est généralisé et il s'est définitivement établi chez nous [30].

Parmi bien d'autres particularités de notre régime paroissial, ne citons que celles-ci, pour faire mieux toucher du doigt encore, son évolution ici ainsi que sa stabilisation en marge du droit français.

Le concile de Trente reconnaissait aux évêques le droit de contraindre les paroissiens à pourvoir aux frais des réparations des églises [31]. En France, cette obligation des fidèles est ratifiée et déterminée par tout un procédé qui regorge de complications parfois très ennuyeuses, et qui émane de l'Ordonnance de Blois (mai 1579, art. 52) [32], de l'Edit de Melun (février 1581, art. 3)[33], et de la déclaration du 18 février 1661 [34], augmentée plus tard de l'article 22 de l'Edit d'avril 1695 [35]. Voici résumé, le mode d'exécution, ou la procédure à suivre:

> visite épiscopale, dont le procès-verbal sera envoyé au Chancelier du Roi et aux Intendants et Commissaires des provinces; visite des réparations par des experts chargés d'en dresser les devis et estimations; ordonnances de l'Intendant; arrêt du Conseil autorisant la dépense et l'imposition; imposition ou levée des deniers sur la communauté [36].

Au Canada, c'est beaucoup plus simple. Dès que les réparations sont jugées nécessaires, ou qu'un décret de l'Ordinaire les autorise, les

---

26 Cf. FALARDEAU, pp. 22, 27-29. Voir aussi GOSSELIN, *L'Eglise du Canada*, t. I, p. 187.

27 Cf. GARNEAU, t. II, pp. 180, 185; FALARDEAU, p. 30; GOSSELIN, pp. 187 et suiv., 365.

28 Cf. GOSSELIN, pp. 192, 351.

29 Cf. EO. I, pp. 231, 266; MIGNAULT, *Le Droit paroissial*, p. 3.

30 Cf. MIGNAULT, p. 133.

31 *Sessio XXI*, cap. VII, *de reformatione*.

32 ROUSSEAU DE LACOMBE, *Recueil de jurisprudence canonique*, p. 95 de la partie contenant les *Ordonnances et déclarations de nos rois*, etc.

33 *Ibid.*, p. 97.

34 *Ibid.*, p. 128.

35 *Ibid.*, p. 184.

36 BERNIER, p. 179.

paroissiens procèdent à l'élection de syndics "chargés de préparer un estimé des dépenses et des taxes imposables à chaque paroissien, estimé qu'on fait approuver par l'évêque et l'intendant" [37].

La dîme offre encore un intéressant exemple de cette structure canadienne dont nos évêques ont doté notre régime paroissial, et le système adopté au Canada est beaucoup plus souple qu'en France, où de multiples particularités en rendent l'institution si compliquée.

> De droit commun, les dîmes de tous les fruits que produit le territoire d'une paroisse, appartiennent au curé, parce qu'on les a destinés à ceux qui sont chargés de la conduite des âmes: c'est pourquoi les canonistes disent qu'il ne faut pas d'autre titre au curé pour être décimateur, que le clocher de l'église paroissiale; mais cette règle générale souffre un très grand nombre d'exceptions [38].

Les exceptions sont tellement nombreuses en France, que Guyot ne craint pas d'affirmer, qu'à cause d'elles, les dîmes de la plupart des paroisses ne sont pas perçues par les curés, qui devraient naturellement en jouir, puisqu'ils remplissent les fonctions pour lesquelles cette portion de fruits a été attribuée à l'Eglise [39].

Ce sont de fait, tantôt les gros décimateurs, tantôt les curés primitifs qui retirent les dîmes du plus grand nombre des cures [40]. Les premiers comprenaient les monastères, les chapitres et même parfois les évêques, et jouissaient des grosses dîmes qui se percevaient sur les gros fruits que produit le territoire d'une paroisse, tels que sont ordinairement le blé et le vin. Alors les curés n'avaient que les menues dîmes prises sur les fruits qui ne sont pas le principal objet de la culture du pays, les vertes dîmes, qui provenaient de certains fruits qui se consomment pour la plus grande partie en vert, comme les pois et les fèves, et enfin les novales qui étaient les dîmes que rapportaient les terres défrichées depuis quarante ans, et qui, de temps immémorial, n'avaient pas porté de fruits sujets à la dîme. Les curés primitifs, pour leur part, étaient constitués des monastères ou des chapitres qui se considéraient en quelque sorte curés d'honneur, et qui possédaient le titre des cures dont le service était assuré par des vicaires perpétuels à qui ils attribuaient une pension annuelle, appelée portion congrue [41].

---

37 POULIN, pp. 184-185; voir BERNIER, p. 179.

38 GUYOT, *Répertoire . . . de jurisprudence . . . ,* mot *Dixme.*

39 *Ibid.,* mot *Dixme.*

40 POULIOT, Jean-François, *Le Droit paroissial,* p. 230. Voir aussi DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique,* mot *Dixme.*

41 Cf. GUYOT et DURAND DE MAILLANE aux mots: *curés primitifs, décimateur, dixme* et *portion congrue.*

Tels étaient en France, en très peu de mots, ceux qui bénéficiaient de la dîme payée dans des proportions qui variaient selon l'usage des lieux et suivant les ordonnances des parlements, rendues sur cette matière [42].

Au Canada, l'établissement de la dîme est intimement lié à la fondation du Séminaire de Québec. C'est le même mandement de Mgr de Laval qui, en 1663, érige le Séminaire et établit la dîme dans la colonie [43], "payable au séminaire lui-même, tant que les prêtres de la Nouvelle-France lui demeurèrent unis" [44] ; c'est aussi la même ordonnance royale [45] qui confirme pour les effets civils, l'établissement de l'une et de l'autre institution.

La dîme, "tant de ce qui naît par le travail des hommes que de ce que la terre produit d'elle-même" [46], avait d'abord été fixée au treizième, mais Mgr de Laval l'avait bientôt portée au vingtième seulement [47], pour les six premières années qu'elle serait payée. Un règlement de MM. Tracy, de Courcelles et Talon, en 1667 [48], diminua encore le taux et le porta à la vingt-sixième portion pour une période de vingt ans. L'édit royal de mai 1679 [49] maintint ce taux, qui a encore force de loi aujourd'hui, et la coutume a prévalu de ne payer la dîme que sur les grains [50].

2 — Notre régime paroissial s'est fixé ici indépendamment du droit français lui-même. Voilà qui rend notre régime paroissial beaucoup plus simple qu'en France. Du reste, la création du Conseil souverain de Québec, en 1663 [51], a contribué à dégager notre système paroissial de la tutelle des institutions du royaume. Ce Conseil, qui avait reçu des droits identiques à ceux de la cour souveraine de France [52], "devait enregistrer, quand il était besoin, mais sur l'ordre du roi seulement, les édits, ordonnances royales, arrêts du Conseil d'Etat et lettres du sceau, pour leur donner force et valeur" [53]. Voilà pourquoi nous n'avons pas connu cette multiplicité d'arrêts des parlements, d'édits et d'ordonnances des rois postérieurs à

---

42 Cf. DURAND DE MAILLANE, mot *Dixme*.

43 Cf. *Mandements des évêques de Québec* (désormais désignés sous le sigle MEQ), t. I, p. 44; EO, I, p. 33.

44 GOSSELIN, t. I, p. 395.

45 Cf. EO, t. I, p. 36.

46 EO, t. I, p. 36.

47 MEQ, t. 1, p. 47.

48 Voir MIGNAULT, pp. 150 ss., et POULIOT, pp. 250 ss.

49 EO, t. I, p. 231.

50 Cf. POULIOT, p. 543.

51 Cf. EO, t. I, p. 37.

52 Cf. GARNEAU, t. II, p. 143.

53 *Ibid.*, p. 143.

cette époque et non enregistrés chez nous, qui ont alourdi peu à peu le droit paroissial du royaume. Notre régime a été préservé aussi de l'infiltration des doctrines gallicanes, aussi bien que de leur action sournoise, qui ont dressé tant d'entraves à l'initiative de l'évêque et qui ont paralysé même, parfois, son action. D'autres théories non moins néfastes se feront gloire d'empoisonner lentement le système paroissial français avant que d'arriver enfin à la confiscation des biens ecclésiastiques [54].

Notre régime paroissial s'est donc façonné dans la Nouvelle-France une vie bien à soi, ayant des caractéristiques canadiennes qui ne seront plus des emprunts ou des importations françaises imposées ici sans adaptation: notre régime paroissial est devenu distinct et indépendant du droit paroissial de la métropole.

La fondation du Séminaire de Québec en donne un bel exemple. A l'arrivée de Mgr de Laval, le pays comptait bien peu d'établissements et en dehors de Québec, de Montréal et des Trois-Rivières, il n'y avait que des villages naissants. Ni les censitaires, ni les seigneurs du temps ne pouvaient doter convenablement une église, ou même assurer l'entretien d'un prêtre résidant. Aussi le roi dut compenser pendant plusieurs années, à même les propres deniers du trésor, pour le coût des frais du culte [55]. Mais Mgr de Laval, en créant son Séminaire (le 26 mars 1663) [56], que le roi approuva le mois suivant [57], faisait attribuer à l'institution, toutes les dîmes du pays et portait à la charge de celle-ci la subsistance du clergé des paroisses (déclaré dans les mêmes décrets amovible et révocable au gré de l'évêque), ainsi que la construction et l'entretien des églises [58].

Le Séminaire, oeuvre magistrale qui devait former des ecclésiastiques et même "servir de clergé à l'Eglise de la colonie" [59], se trouvait donc comme investi de toutes les cures du pays et devait en posséder les revenus, à condition de faire vivre et d'entretenir tous les prêtres chargés de desservir la colonie, et d'employer le surplus à la construction des églises ou en autres bonnes oeuvres. C'était évidemment quelque chose d'étrange que ce "système de cures tout à fait en dehors de la pratique et des usages ordinaires de l'Eglise" [60]. Mais Mgr de Laval obtint l'approbation expresse du roi et de plus, dans la relation de 1664 [61] qu'il fit au Saint-Siège, sur la

---

[54] Cf. BERNIER, p. 178; GARNEAU, t. II, p. 191.
[55] Cf. MIGNAULT, p. 2.
[56] Cf. EO, t. I, p. 33; MEQ, t. I, pp. 44-46.
[57] Cf. EO, t. I, p. 35.
[58] Cf. MIGNAULT, p. 3; GARNEAU, t. II, p. 178.
[59] GOSSELIN, t. I, p. 370; MEQ, t. I, p. 45; EO, t. I, p. 34.
[60] GOSSELIN, t. I, p. 375.
[61] MEQ, t. I, p. 37.

situation de son Eglise, "il exposa tout au souverain pontife, et n'en reçut pas un mot de blâme" [62].

Mais ce système, si bon fût-il, à cette époque, ne pouvait toujours durer. A mesure que les paroisses augmentaient en nombre et en importance, que les revenus devenaient plus solides et plus rémunérateurs, beaucoup de curés devaient souhaiter être sur le même pied que leurs confrères de France. Dès 1688, Mgr de St-Vallier commença de rompre le système des cures unies au Séminaire et c'est en 1692, par un règlement royal, que le système fut définitivement aboli: les curés n'étaient plus unis au Séminaire et les dîmes appartenaient dorénavant aux curés [63].

Au Canada, jusqu'en 1760, c'est-à-dire durant toute la durée du régime français, la primauté de l'évêque dans l'élaboration du droit paroissial a toujours été reconnue. C'est lui qui orientera notre droit et qui le fixera par ses ordonnances, ses mandements ou ses règlements synodaux. L'autorité civile n'interviendra, le plus souvent, qu'à sa demande, et encore ce ne sera que pour lui prêter main-forte dans le règlement de certaines difficultés, comme par exemple, dans le cas de l'établissement des dîmes [64], ou pour sanctionner ce qu'il avait établi. On peut dire qu'à partir de Mgr de Laval notre droit paroissial devient essentiellement canadien.

> Chaque ordonnance rendue par l'autorité tant épiscopale que royale le démontre à l'évidence, d'après la jurisprudence du Conseil Supérieur et celle des Intendants, qui 'tiennent la main' à l'exécution des ordonnances épiscopales et des règlements de sa Majesté pour les églises du Canada [65].

3 — Il a survécu au régime français. La terrible secousse qu'a produite à la colonie française l'allégeance à une autre Couronne en 1763 a eu ses répercussions dans notre régime paroissial. Heureusement qu'à cette époque, nous avions déjà acquis des usages et des lois qui, sous le gouvernement français, réglaient le temporel de l'Eglise. Grâce à l'acharnement des habitants d'alors à vouloir pratiquer leur religion, et grâce aussi à la vigilance des évêques, l'autorité civile en vint à sanctionner nos libertés religieuses. Evidemment ce n'est que par de lentes conquêtes que le résultat devint assuré, mais il n'en reste pas moins vrai que notre droit paroissial s'est maintenu et s'est même développé après la conquête.

On sait que durant tout l'ancien régime, l'évêque seul exerçait le privilège d'ériger les paroisses; par un décret il les érigeait canoniquement, et il n'existait pas d'autre genre d'érection. C'était accomplir une

---

62 GOSSELIN, t. I, p. 373.
63 Cf. GOSSELIN, t. II, p. 432.
64 Cf. EO, t. I, p. 231.
65 POULIOT, Jean-François, *Traité de droit fabricien*, p. 82.

fonction publique qui ne pouvait être maintenue sous l'allégeance britannique, alors que l'Eglise n'était que tolérée. Pourtant, après certains démêlés entre l'autorité religieuse et l'autorité civile au pays, les prérogatives de l'évêque ont été sauvegardées.

Si bien que le 31 mars 1831, même si on s'appuyait sur une opinion erronée, comme le font remarquer Pagnuelo et Mignault [66], on adoptait une loi qui pourvoyait à l'érection civile des paroisses [67]. Désormais, une proclamation du gouverneur sous le grand sceau de la Province "vaudra comme érection et confirmation légale pour toutes fins civiles de toutes les paroisses".

Cette loi fut remplacée, le 3 mars 1839 par une ordonnance du Conseil spécial [68], qui substitue à l'érection civile des paroisses, la reconnaissance civile du décret de l'érection canonique.

En dépit de cette ordonnance des controverses subsisteront encore, et c'est le statut du 12 juillet 1888 [69] qui va terminer et fixer cette importante question de la reconnaissance civile des paroisses érigées canoniquement et qui va, du coup, dissiper tout doute sur les effets juridiques de cette reconnaissance. Désormais, par l'érection canonique, la paroisse existe comme corporation religieuse; elle peut acquérir des biens que la fabrique administrera; le curé a droit à la dîme et les paroissiens peuvent être forcés de contribuer aux frais de construction et de réparations de l'église [70]. Ce statut nouveau forme maintenant l'article 87 de notre Loi des paroisses et des fabriques [71].

Qu'adviendrait-il cependant si une paroisse canonique était érigée en contravention des formalités prescrites par la loi civile? Mignault enseigne justement qu'alors même, la paroisse serait une véritable paroisse, reconnue comme telle par la loi, et même si les commissaires civils re-

---

66 PAGNUELO, *Etudes . . . sur la liberté religieuse au Canada*, pp. 329-335; MIGNAULT, p. 40. Voici comment *Mgr Paul Bernier*, dans *Le Droit paroissial avant et depuis Mignault*, résume, à la page 181, l'équivoque sur laquelle s'appuie l'Acte de 1831: "Le 6 mars 1827, un comité de la Chambre, présidé par Vallières de Saint-Réal, avait conclu que, depuis l'édit de Louis XV sur les gens de mainmorte (août 1749), 'pour donner l'effet civil à l'érection d'une cure, il faut qu'une approbation expresse précède ou suive l'érection ecclésiastique'. Or, en réalité, l'édit de 1749 n'avait jamais été enregistré au Canada".

67 I Guill. IV, ch. 51, *Statuts de la Province de Québec*, 1832, pp. 8-13.

68 2 Vic. ch. 39.

69 51-52 Vict., ch. 44. *Statuts de la Province de Québec*, 1888, pp. 136-137.

70 Cf. MIGNAULT, pp. 66 ss; BERNIER, pp. 183-184.

71 Cf. BERNIER, p. 184.

commandent au lieutenant-gouverneur de refuser à cette paroisse le caractère de municipalité civile, elle n'en serait pas moins une paroisse religieuse, jouissant d'une existence corporative distincte pour toutes fins religieuses [72]. Et Mgr Bernier ajoute que

> le Conseil Privé est allé beaucoup plus loin dans cette voie lorsqu'il a prononcé, le 9 février 1895: The provision in question is not a limitation on the jurisdiction of the ecclesiastical authorities, or a condition precedent to the validity of all subsequent proceedings. It is rather in the nature of a rule of procedure, and in their Lordships' opinion it is for the ecclesiastical authorities and for them alone to decide as to the validity of any objection founded on alleged compliance of it [73].

D'autres questions encore ont été l'objet de discussions ou de controverses entre les autorités religieuses et civiles, mais elles ont eu habituellement une solution favorable à l'Eglise. Il est donc certain que notre régime paroissial, non seulement n'a pas sombré avec la capitulation, mais qu'il s'est même développé et perfectionné depuis la conquête.

En somme notre législation paroissiale est un droit mixte puisé à une double source, ecclésiastique et civile. C'est, d'une part, le droit commun de l'Eglise et le droit particulier de l'Eglise canadienne, auxquels s'ajoutent les mandements de nos évêques qui en constituent la charpente ecclésiastique. Mais il se fonde aussi sur les édits des rois de France parus avant 1663, que sont venues compléter par la suite, les ordonnances des gouverneurs et des intendants, la jurisprudence des tribunaux, les lois du Parlement et les coutumes qui se sont établies chez nous.

II— La Paroisse

1 — La paroisse en général

1 — Notion de la paroisse. — Le concile de Trente (sess. XXIV, de ref., c. 15) en décrétant qu'à l'avenir les paroisses seraient nettement délimitées, et que chacune d'elles serait administrée par un curé ayant charge d'âmes, ne faisait que rendre obligatoire pour l'Eglise universelle ce qui était déjà d'un usage sporadique depuis plusieurs siècles.

Les apôtres et leurs successeurs immédiats avaient bien fondé des diocèses, mais l'institution de paroisses ne parut que beaucoup plus tard [74].

---

[72] Cf. MIGNAULT, p. 52.

[73] BERNIER, p. 191. Voir aussi POULIOT, *Le Droit paroissial*, pp. 438-439; et POULIOT, *Le Droit fabricien*, p. 401.

[74] COULY, *Les fabriques avant la Révolution française*, p. 5; BOUIX, *De Parocho*, pp. 16 ss.

Du VIIe siècle à la fin du IXe cependant, la création de paroisses connut un splendide essor, notamment en Gaule [75], et "ce qui caractérisait la paroisse proprement dite, c'était l'église avec sa circonscription territoriale, l'affectation de prêtres spéciaux au service de cette église, avec le droit d'autel et de baptistère, celui de prêcher, d'administrer les sacrements et de rendre aux fidèles, avec la juridiction ordinaire accordée par l'évêque, tous les services spirituels qu'ils étaient en droit de réclamer" [76].

Barbosa énumère ainsi quatre conditions qui sont requises pour l'existence d'une paroisse:

> Primum est potestas fori poenitentialis, hoc est, potestas ligandi, atque solvendi; secundum est certa parochia, hoc est, locus certis finibus constitutus, in quo populus alicuius ecclesiae deputatus degit; tertium ut parochus curam exerceat nomine suo, quod requisitum convenit personae, non autem ecclesiae; quartum quod etiam respicit personam et non ecclesiam, videlicet quod sacerdos tanquam rector suo nomine singulariter et non cum aliis ad regimen parochialis ecclesiae admittatur [77].

C'est ce qui fait dire à Duballet: "Toutes les fois que vous verrez une certaine portion du peuple chrétien renfermée dans des limites fixes et déterminées, et qu'à la direction de cette portion du peuple sera placé un prêtre administrant seul, en son nom et par devoir, les sacrements aux fidèles qui, de leur côté, seront obligés de les recevoir de lui, vous aurez une paroisse proprement dite, et vous pourrez saluer du nom de curé celui à qui en est confiée la direction" [78].

Le code de droit canonique conserve bien la même doctrine lorsqu'il statue:

> Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales, unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tamquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura. — Partes dioecesis de quibus in § 1, sunt paroeciae. (Can. 216, §§ 1, 3).

Ce canon contient tous les éléments constitutifs d'une paroisse comme l'indique Bernier:

---

75 LESÊTRE, *La paroisse*, p 34; COULY, p. 14.

76 LESÊTRE, p. 31.

77 BARBOSA, *De officio et potestate parochi*, n. 27.

78 DUBALLET, *Cours complet de droit canonique et de jurisprudence canonico-civile*, t. 1, p. 103.

1° territorium proprium intra dioecesis limites circumscriptum;

2° ecclesia peculiaris, huic scilicet territorio tanquam propria assignata. — Et haec est formaliter sedes iuridica paroeciae, de cuius translatione et suppressione agunt Can. 1426, 2291, n. 3, et 2292.

3° populus determinatus, et quidem territorii ipsius ratione, de iure communi, determinatus, quatenus nempe "sive per domicilium sive per quasi-domicilium suum quisque parochus sortitur" (Can. 94, § 1).

4° peculiaris rector, eidem territorio seu potius populo, "tanquam eiusdem pastor praefectus, pro necessaria animarum cura" (Can. 216, § 1).

5° animarum cura, rectori seu parocho vi sui muneris competens, et quidem nomine et titulo proprio, "sub Ordinarii loci auctoritate exercenda" (Can. 451, § 1) [79].

Et le même auteur donne aussi de la paroisse la définition suivante:

territorialis intra dioecesim circumscriptio, sua ecclesia, suo populo, suoque rectore seu pastore instructa, pro necessaria animarum cura [80].

2 — Son institution. — Mais la paroisse ne surgissait pas d'elle-même au sein d'un diocèse: il fallait, pour l'y ériger, l'intervention de l'autorité religieuse compétente. Cette prescription fut toujours de la pratique constante de l'Eglise [81], et le code, tout en sauvegardant les prérogatives du Souverain Pontife qui possède "le suprême et plein pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle", pouvoir vraiment "épiscopal, ordinaire et immédiat sur toutes et chacune des églises" (can. 218, §§ 1, 2), attribue principalement aux évêques "placés à la tête d'églises particulières, qu'ils gouvernent avec un pouvoir ordinaire, sous l'autorité du pape" (can. 329, § 1), le soin de diviser les paroisses ou d'en établir de nouvelles, et aussi d'ériger des églises:

Can. 1162. — §1. Nulla ecclesia aedificetur sine expresso Ordinarii loci consensu scriptis dato, quem tamen Vicarius Generalis praestare nequit sine mandato speciali.

Can. 1414. — §2. Praeter Romanum Pontificem, Ordinarii in suo quisque territorio beneficia non consistoralia erigere possunt, salvo praescripto can. 394, § 2.

---

[79] BERNIER, p. 40.

[80] *Ibid.*, p. 35.

[81] COULY, p. 15; BOUIX, p. 278.

> Can. 1427. — § 1. Possunt etiam Ordinarii ex iusta et canonica causa paroecias quaslibet, invitis quoque earum rectoribus et sine populi consensu, dividere vicariam perpetuam vel novam paroeciam erigentes, aut earum territorium dismembrare.

Ajoutons que les pouvoirs concédés à l'Ordinaire par le dernier canon cité sont refusés au vicaire général, à moins qu'il n'agisse en vertu d'un mandat spécial (Can. 1414, § 3).

Déjà le concile de Trente (sess. XXI, de ref., c. 4) avait reconnu de semblables facultés aux évêques:

> Lorsqu'il se trouvera que les paroissiens ne pourront, sans grande incommodité, aller à la paroisse recevoir les sacrements et assister au service divin, les évêques pourront en établir de nouvelles paroisses, et même contre la volonté des recteurs, suivant la teneur de la Constitution d'Alexandre III qui commence par ce mot *Ad Audientiam* [82].

3 — Dot de la paroisse. — Il reste cependant que l'on n'établissait pas de nouvelles paroisses sans les doter convenablement. Il fallait en effet des ressources assurées et en quantité suffisante pour l'entretien du clergé et pour subvenir aux frais du culte [83]. D'ordinaire, affirme Lesêtre, la paroisse "était dotée par l'évêque ou le propriétaire qui fondaient une église sur leurs domaines", et "la dotation s'accroissait des donations faites par les fidèles" [84].

Les églises avaient atteint leur indépendance, au point de vue temporel, vers la fin du VIe siècle [85]; elles acquéraient pour leur propre compte, outre le domaine territorial qui leur venait de l'évêque ou du fondateur, les aumônes et les oblations dues à la générosité des fidèles [86].

Quant aux prêtres des paroisses, ils perçoivent déjà, vers le VIIe siècle, la dîme en plus de "certains droits pour l'administration des sacrements, les sépultures, la rédaction des actes passés devant le curé dans l'atrium de l'église, etc." [87].

---

82 — In iis vero in quibus, parochiani sine magno incommodo ad percipienda sacramenta, et divina officia audienda accedere non possunt, (Episcopi) novas parochias, etiam invitis rectoribus, iuxta formam constitutionis Alexandri III, quae incipit, *Ad audientiam* (C. 3. X. de ecclesiis aedificandis, III. 48), constituere possint.

83 BOUIX, pp. 273 ss.

84 LESÊTRE, p. 28.

85 LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. I, p. 65.

86 COULY, p. 34.

87 LESÊTRE, p. 43.

Pour les églises paroissiales qui n'avaient pas les revenus nécessaires le concile de Trente (Sess. XXIV, de ref., c. 13) avait prévu des moyens pour leur venir en aide:

> In parœcialibus etiam ecclesiis quarum fructus aeque adeo exigui sunt ut debitis nequeant oneribus satisfacere, curabit Episcopus, si per beneficiorum unionem, non tamen regularium, id fieri non possit, ut primitiarum vel decimarum assignatione, aut per parochianorum symbola ac collectas, aut qua commodiori ei videbitur ratione, tantum redigatur quod pro rectoris ac parochiae necessitate decenter sufficiat."

Le même concile (Sess. XXI, de ref., c. 4) enjoignait aussi d'assigner aux curés des paroisses nouvelles une portion de biens suffisante, au jugement de l'évêque. A cette fin, celui-ci pouvait puiser dans les fruits et revenus de l'église-mère, ou encore recourir à la générosité des fidèles, et les taxer même, au besoin [88].

Le code, enfin, est tout aussi explicite sur ce sujet:

> Can. 1162. — § 2. Ordinarius consensum ne praebeat, nisi prudenter praeviderit necessaria non defutura ad novae ecclesiae aedificationem et conservationem, sustentationem aliasque cultus impensas.
>
> Can. 1410. — Dotem beneficii constituunt sive bona quorum proprietas est penes ipsum ens iuridicum, sive certae et debitae praestationes alicuius familiae vel personae moralis, sive certae et voluntariae fidelium oblationes, quae ad beneficii rectorem spectent, sive iura, ut dicitur, stolae intra fines taxationis dioecesanae vel legitimae consuetudinis.
>
> Can. 1415 — § 1. Beneficia ne erigantur, nisi constet ea stabilem et congruam dotem habere, ex qua reditus perpetuo percipiantur ad normam can. 1410.

2 — La paroisse canadienne

1 — Institution et développement. — Nous savons qu'au tout début de la colonie les autorités eurent pour principal souci la création et l'organisation de paroisses en Nouvelle-France [89]. Les Jésuites qui étaient les seuls prêtres, et par conséquent les seuls pasteurs en Canada, lors de l'arrivée du vicaire apostolique, Mgr de Laval, remirent à celui-ci toutes les missions françaises. Le prélat y plaça des ecclésiastiques, et peu à peu forma des paroisses [90]. C'est à l'évêque seul qu'appartenait le droit

---

88 SABATIER, *Traité pratique de l'administration temporelle et spirituelle des paroisses*, t. 2, p. 90.

89 Voir pages 97-98.

90 DE LA TOUR, *Mémoires sur la vie de Mgr de Laval, premier évêque de Québec*, p. 1358.

de circonscrire et d'ériger les paroisses et les lois civiles ne lui ont jamais contesté ce droit [91].

> Pendant toute la durée de la domination française, les évêques érigeaient des paroisses en toute liberté et sans l'intervention de l'Etat. Donc, il n'y a eu, avant la conquête, que l'érection canonique des paroisses, par un simple décret de l'évêque [92].

Malgré les ambitions du roi qui voulait façonner en tous points une colonie à l'image et à la ressemblance de la métropole, le régime de colonisation comme les modes de gouvernement civil ou religieux successivement établis au Canada, prirent, de soi, dans le plus grand nombre de cas, le caractère d'instruments ajustés aux conditions d'un pays nouveau et plus conforme aux besoins d'une société en élaboration [93].

Le peuplement de la colonie fut lent, à la vérité, et les circonscriptions paroissiales originelles, bien que très vastes, prirent du temps à être subdivisées de manière à former des unités territoriales plus restreintes, correspondant plus exactement à ce que nous entendons aujourd'hui par le terme de paroisse et qu'un seul curé pouvait desservir exclusivement [94].

Les colons, paysans vigoureux, souples et foncièrement ruraux, transplantés au Canada presque sans aide, sont bien déterminés à se former dans leur pays d'adoption, des institutions à leur échelle, capables de les garder unis et forts. Aussi ont-ils une tendance à la communauté du voisinage.

> Jamais, dit le R. P. Lamarche, les relations de famille à famille ne furent plus étroites, jamais l'assistance mutuelle, au sens de charitable, ne fut plus active, plus étendue que durant le premier siècle de la colonie. A part le lien de la race, les souvenirs de la patrie absente, les mille nécessités des commencements, un danger commun tendait à rapprocher nos ancêtres: les 'surprises' d'Iroquois. De là l'établissement de la commune, de la côte et du rang [95].

Ce cadre était tout désigné pour la paroisse où va s'exercer l'action spirituelle et sociale de l'Eglise, où va s'épanouir la vie religieuse du peuple canadien.

---

[91] FALARDEAU, p. 12. Voir aussi POULIN, p. 183.

[92] MIGNAULT, pp. 4, 51.

[93] FALARDEAU, p. 20.

[94] *Ibid.*, p. 29.

[95] LAMARCHE, M.-A., O.P., *Notre vie canadienne, Etudes et discours*, p. 200. Voici comment FILTEAU, *La naissance d'une race*, t. 1, pp. 172-173, décrit le cadre géographique de la paroisse: "Comme entité géographique (la paroisse) est un territoire de quelques lieues carrées, ordinairement deux ou trois de longueur par une ou deux de profondeur. Cette étendue contient ordinairement une seigneurie, parfois deux ou trois. La paroisse comprend d'abord une ligne d'habitations, voisine de la rive du fleuve. Cette rangée a reçu le nom de côte. En arrière de la côte, il y a une seconde et une troisième rangée d'habitations, quelquefois une quatrième. Ces rangées portent en général le nom de concessions ou de rangs. Les rangs sont reliés à la côte par des routes appelées montées ou descentes. L'église paroissiale occupe généralement le centre de la côte."

Même si la paroisse rurale au Canada français n'a voulu être dès son origine qu'une institution religieuse à fin purement spirituelle et soumise à toutes les prescriptions canoniques, elle dut bientôt, sous l'empire des circonstances, déborder de ces cadres. C'est que les groupements familiaux des colons, aux habitudes de vie, aux aspirations et aux besoins à peu près identiques, forment une communauté bien nivelée qui tend à se suffire à elle-même. Ces groupements veulent alors une autorité sociale qui opère l'unité de leur petite société, développe la prise de conscience collective et exerce sur elle un patronage moral.

Tout le système de colonisation de la Nouvelle-France reposait bien sur deux hommes, le prêtre et le seigneur qui marchaient côte à côte et se prêtaient généralement un mutuel soutien [96], mais le censitaire qui était en même temps le paroissien ne pouvait trouver dans les chefs civils ni dans les seigneurs, la personne capable d'assumer ce rôle d'autorité sociale parmi les colons.

Seule l'institution paroissiale, vouée essentiellement au service de ceux-ci et fondée sur une notion très affinée du bien commun, pouvait, par sa souplesse, s'intégrer comme naturellement dans cette société en formation et répondre aux fins qui l'avaient fait naître en s'adaptant aux juxtapositions imposées par l'administration [97].

Longtemps la paroisse canadienne fit office de pouvoir public. Durant ses trois siècles d'existence, la paroisse canadienne a dû s'attribuer diverses fonctions. Dans le langage courant, la paroisse signifie la corporation religieuse, la corporation municipale et la corporation scolaire, autant d'organismes qui, avec le droit administratif sont devenus complètement indépendants quoique parallèles et comprenant la même agglomération d'habitants [98].

La communauté paroissiale au Canada fut donc pendant longtemps l'armature de la société canadienne. Dans le désarroi de la défaite et de l'abandon par la France en 1763, la paroisse devint l'arche de salut du peuple; c'est elle qui a sauvé la race, la langue avec la foi [99]. C'est que les colons, dépourvus alors de toute hiérarchie de famille ou de classe — la plupart des nobles et des seigneurs quittèrent le pays après la défaite, — rivés à la culture et impuissants à se constituer par eux-mêmes des institutions publiques, tendent la main à leurs curés qui partagent leur infortune. Ils se groupent autour de leurs églises et favorisent l'évolution envahissante des paroisses, qui, en leur apportant les cadres administratifs dont ils ont

---

96 CASGRAIN, abbé, *Paroisse au XVIIe siècle*, p. 40.

97 POULIN, pp. 171, 154.

98 *Ibid.*, pp. 174-175.

99 LANDRIEUX, *La paroisse canadienne dans la province de Québec*, p. 74.

besoin, exhaussent leurs forces morales et religieuses sous la direction de chefs hiérarchiques qui ont su gagner toute leur foi [100].

Les évêques comprirent bien l'importance capitale qu'était la paroisse pour le peuple. En fait au Canada français, elle fut l'unique cellule sociale et l'unique organisme public durant 200 ans, outre ce qu'elle est dans la structure générale de l'Eglise. Aussi bien, ils tinrent à lui assurer un solide fondement économique; ils le firent en particulier par leur législation sur les fabriques.

2 — Elle comporte vraiment bénéfice. — Conformément à la discipline de l'Eglise en vigueur à l'époque du régime français au Canada [101], nos évêques eurent le souci de doter de revenus suffisants les paroisses qu'ils fondaient. Au début cependant, vu la pauvreté des habitants, ce fut le trésor royal qui assura le traitement du clergé et même la subsistance matérielle de quantité de paroisses [102]. Plus tard, les Séminaires de Québec et de Montréal contribuèrent de leurs deniers aux mêmes fins, alors que pour la construction des églises, les habitants fournissaient souvent les matériaux et le travail [103].

A cette époque, la dépendance économique des paroisses à l'égard de l'évêque était très étroite, l'autorité même du curé se trouvait limitée par celle de l'évêque qui intervenait fréquemment dans le gouvernement local des paroisses. Une décentralisation au profit du curé s'opéra peu à peu, lorsque les paroisses purent mieux subvenir à leur propre subsistance et à celle de leurs prêtres [104]. Elles le purent grâce à l'action efficace de nos évêques, grâce aussi à notre législation civile en matière de paroisses et de fabriques.

Selon le droit commun dans l'Eglise, la paroisse est constituée en personne juridique et érigée en titre, avec les divers éléments qui la composent: territoire, communauté, église, bénéfice et charge d'âmes. Un territoire du diocèse est circonscrit dont les limites détermineront les droits et devoirs des paroissiens et du curé, tant au spirituel qu'au temporel, à toutes fins que de droit. Les églises, chapelles et oratoires compris dans ces limites deviennent dépendants et subsidiaires de la paroisse, sauf exemption [105].

Si lon considère la paroisse comme un tout, elle est donc essentiellement une subdivision territoriale du diocèse qui existe avant tout pour

---

100 POULIN, p. 175.
101 Voir *supra* pages 98-99.
102 FALARDEAU, p. 31; GARNEAU, t. 2, p. 178.
103 FALARDEAU, p. 34.
104 POULIN, pp. 308-310.
105 BERNIER, *De patrimonio paroeciali*, nn. 39-40.

l'exercice du culte et la charge des âmes. C'est une personne morale non collégiale, au même titre qu'un diocèse ou un séminaire. Elle comporte un bénéfice curial, et c'est comme telle qu'elle est surtout considérée au titre XXV du 3e livre du Code de Droit canon. L'église fournit a la paroisse son siège et son titre juridique; la fabrique est la personnification du temporel de l'église paroissiale. Enfin et le bénéfice curial et l'église paroissiale doivent avoir leur dot.

Le curé est l'administrateur né de la paroisse, étant à la fois le pasteur de la paroisse (Can. 216, §1), le recteur de l'église paroissiale(Can. 1182, §1), le curateur du bénéfice curial (Can. 1475, §1), l'administrateur de la fabrique (Can. 1182-1183) des églises et des missions situées sur le territoire de la paroisse (Can. 1182, §2), et enfin des biens destinés à la communauté paroissiale (Can. 415, §2, 5°; 630, §3). Dans l'administration des biens de l'église paroissiale, il peut être assisté de clercs ou de laïques, qui forment avec lui et sous sa présidence le Conseil de fabrique (Can. 1183). Au curé également appartient de représenter la paroisse en justice (Can. 1649; 1653, §2).

Dans le droit français, comme en droit canonique, la fabrique était la personnification juridique du temporel de la paroisse, elle-même reconnue comme institution de droit public [106]. Sous le régime britannique, l'Acte de Québec en 1774 [107], puis l'ordonnance sur les paroisses en 1791 [108] reconnurent la capacité corporative aux paroisses existantes. La loi de 1830 [109] puis celle de 1839 [110], qui nous régissent encore substantiellement, stabilisèrent le régime de la propriété paroissiale.

Notre droit civil reconnaît aux paroisses, en vertu d'une loi générale, le droit de posséder des terrains, à perpétuité, comme étant leur propriété incommutable [111]. Conformément à notre droit public, inspiré à la fois du vieux droit français et du droit anglais, la corporation paroissiale est ecclésiastique ou religieuse, c'est-à-dire, établie pour fins de culte et de religion; elle est publique, en ce sens qu'elle est considérée comme d'intérêt public et régie par le droit public; elle est aussi multiple, c'est-à-dire, composée de plusieurs personnes physiques à la fois, et non pas d'une seule, comme, par exemple, la corporation épiscopale [112].

Notre Loi des Paroisses et Fabriques reconnaît à la paroisse le droit de propriété de biens meubles et immeubles. La paroisse peut aussi ac-

---

106 MIGNAULT, p. 210.
107 14 Geo. III, ch. 83; voir MIGNAULT, p. 11.
108 31 Geo. III, ch. 6; *Ordonnances du Gouverneur*, 1791, p. 208.
109 10-11 Geo. IV, ch. 58; voir MEQ, III, pp. 291-293.
110 2 Vict. (3e Session) ch. 29.
111 Statuts Refondus Québec (désormais désignés sous le sigle SRQ) 1941, ch. 312.
112 *Code Civil de la Province de Québec*, Art. 354, 356, 369.

quérir les terrains nécessaires au culte, soit de gré à gré, par achat, donation, échange ou legs, soit par voie d'expropriation; elle peut également acquérir par prescription; elle peut enfin procéder à une cotisation forcée ou répartition [113].

Chez nous donc, les biens paroissiaux appartiennent à la paroisse envisagée comme une corporation religieuse et créée par l'autorité du pape ou de l'évêque, sauf le droit de haute administration de l'Eglise [114]. Le curé est l'administrateur d'office de ces biens et le président du Conseil de Fabrique [115]. Quant aux paroissiens, qui sont tenus de pourvoir à la construction, à la réparation et à l'ameublement de l'église paroissiale (Can. 1186, 1296), ils interviennent, selon notre droit particulier, soit en assemblée générale de paroisse, soit par l'entremise du bureau extraordinaire ou l'assemblée générale de fabrique, pour autoriser les emprunts, les aliénations ou acquisitions d'immeubles, ou les dépenses extraordinaires [116].

En plus de ces biens, les paroisses, chez nous, trouvent une source de revenus abondants dans les fonds et rentes, dans la vente ou la location des bancs, dans le casuel tiré sur les sépultures, les mariages et les grand-messes, de même que dans les quêtes, offrandes et troncs [117].

Si nos évêques ont vu à assurer des revenus suffisants aux paroisses, ils n'ont pas été moins prévoyants pour les curés: ceux-ci jouissent de redevances payables en argent, en nature ou en service, soit à terme fixe, soit à l'occasion.

Le Code de droit canonique a bien consacré définitivement le caractère coutumier des prestations (Can. 463, §1), des honoraires de messes (Can. 831, §2), des dîmes, des prémices (Can. 1502) et des droits d'étole (Can. 1410), tout en réservant à l'évêque le droit de tarifer ceux-ci (Can. 1410) et les honoraires de messes (Can. 831), et au Concile provincial, les prestations annexées à l'administration des sacrements et des sacramentaux et à l'exercice de la juridiction volontaire (Can. 463, §1; 1507).

Dès 1663, Mgr de Laval établissait la dîme en Nouvelle-France [118]; peu de temps auparavant, il avait passé un règlement concernant certains droits casuels pour les curés et les fabriques [119]. Depuis lors, aux curés appartiennent outre la dîme, les prestations, oblations autres que les quêtes

---

113 SRQ, 1941, ch. 301-318.
114 MIGNAULT, p. 396.
115 SRQ, 1941, ch. 312, art. 7.
116 *Loi des Paroisses et Fabriques*, 101.
117 MIGNAULT, pp. 271 ss.
118 MEQ, t. 1, p. 44; EO, I, p. 33.
119 MEQ, t. 1, p. 33.

faites à l'église, droit casuel sur les honoraires de grand-messe et les redevances paroissiales que sont les fruits naturels, industriels ou civils des biens fonds attachés au bénéfice curial (terre, verger, troupeau, maisons, etc.), le produit de certaines quêtes à jours déterminés par l'évêque, ou encore parfois, un traitement fixe qui est payé par la fabrique [120].

Voilà donc que les canons 1409 et 1410, entre autres, trouvent toute leur application dans notre régime paroissial:

> Can. 1409. — Beneficium ecclesiasticum est ens iuridicum a competente ecclesiastica auctoritate in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et iure percipiendi reditus ex dote officio adnexos.
>
> Can. 1410. — Dotem beneficii constituunt sive bona quorum proprietas est penes ipsum ens iuridicum, sive certae et debitae praestationes alicuius familiae vel personae moralis, sive certae et voluntariae fidelium oblationes, quae ad beneficii rectorem spectent, sive iura, ut dicitur, stolae intra fines taxationis dioecesanae vel legitimae consuetudinis, sive chorales distributiones, exclusa tertia earumdem parte, si omnes reditus beneficii choralibus distributionibus constent.

3 — La fabrique paroissiale. — En droit canonique, la fabrique est la personnification juridique du temporel de l'église paroissiale. Elle constitue une personne morale non collégiale, "ex ipso iuris praescripto" (Can. 100, §1), le Code en faisant le sujet de droits (Can. 395, §3; 717, §2; 1356, §1; 1475, §2; 1481; 2398) et d'obligations (Can. 1186, 1°; 1356, §1) d'ordre économique et patrimonial. Mais ce fut après une longue évolution qu'elle parvint à constituer un *ens iuridicum* distinct de la masse des biens ecclésiastiques d'une paroisse [121]. Enfin, ces biens de l'église paroissiale ou le temporel de la paroisse, sont administrés par le Conseil de fabrique, organisme non prescrit mais admis par la loi canonique (Can. 1183, §1).

Chez nous la paroisse et la fabrique sont deux corporations distinctes dont la première est propriétaire et dont la seconde possède et administre les biens de la paroisse.

> Il y a cette particularité à signaler que la paroisse, bien qu'elle possède un nom propre et une existence corporative, n'agit que par l'entremise d'une autre corporation qui est chargée d'administrer ses bien et de la représenter dans les procès qu'elle intente ou qu'on intente contre elle. Cette corporation est connue sous

---

120 MIGNAULT, pp. 147 ss.

121 BERNIER, *De patrimonio paroeciali*, nn. 113 ss. Voici ce que dit WERNZ, *Ius Decretalium*, t. III, 2 ed., P. 1, n. 190: "Ecclesia vel *fabrica ecclesiae* (Ecclesia romana, episcopalis, collegiata, conventualis, parochialis) est institutum ecclesiasticum sive *persona moralis*, cui tanquam subiecto dominii omnia illa bona et iura temporalia adscripta sunt, quae praesertim, non unice, cultui divino alicuius ecclesiae inserviunt (v.g. ad conservandam et exornandam ecclesiam, vel comparanda utensilia cultus divini)". — Cf. WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, De Rebus, t. IV, vol. 2, n. 775.

le nom de *fabrique;* comme la paroisse elle-même, elle est une corporation religieuse, publique, multiple. On confond assez souvent la paroisse avec la fabrique. Mais ce qui prouve que la fabrique et la paroisse ont une existence séparée, c'est que cette dernière intervient souvent pour autoriser les actes qui ne sont pas de la compétence de la fabrique [122].

L'administration paroissiale, telle qu'envisagée par nos lois, engage deux entités distinctes: la paroisse d'une part, l'oeuvre et fabrique d'autre part.

Ces deux entités ont entre elles des liens si étroits qu'elles sont toutes deux impliquées dans le nom corporatif lui-même sous lequel on assigne le Conseil de fabrique: Les curé et marguilliers (Conseil administratif) de l'Oeuvre et fabrique (patrimoine) de la paroisse de... (personne morale) [123].

(à suivre)

JACQUES DEMERS.

---

122 MIGNAULT, p. 44 et note 2.

123 BERNIER, *Le Droit paroissial*, p. 193.

VOLUMES REÇUS

L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption,* Paris-Tournai, Desclée & Cie, 1956, 23 x 16 cm., 299 pages.

Louis Villette, *Foi et Sacrement,* "Travaux de l'Institut catholique de Paris", n. 5, Paris, Bloud & Gay, 1959, 334 pages, 25 x 17 cm.

John L. Murphy, *The Notion of Tradition in John Driedo,* Milwaukee, The Seraphic Press, 1959, 25 x 15 cm., 321 pp.

Corentin Larnicol, c.s.sp., *L'Envoyé de Dieu, le Christ,* Montréal, Editions Apostolicum, 1958, 23 x 14 cm., 202 pages.

Eusèbe Ménard, o.f.m., *Les Vocations tardives,* Montréal, Editions Apostolicum, 1959, 21 x 14 cm., 435 pages.

H. Lubienska de Lenval, *La Liturgie du Geste,* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 21 x 15 cm., 101 pages.

J.-H. Walgrave, o.p., *Newman,* Le développement du dogme, Paris-Tournai, Casterman, 1957, 22 x 15 cm., 398 pages.

Mgr Fulton J. Sheen, *Du Haut de la Croix,* Paris-Mulhouse, Salvator-Casterman, 1958, 19 x 14 cm., 294 pages.

Benedict Endres, o.p., *The Contact of Man with God,* How charity loves God immediately, River Forest, Ill., The Aquinas Library, 1959, 23 x 15 cm., 72 pages.

Phillipe Delhaye, *La Philosophie Chrétienne au Moyen Age,* Coll. "Je sais, je crois", Paris, Fayard, 1958, 20 x 15 cm., 125 pages, 350 fr.

G. Hunermann, *Le Vainqueur du grapin*[3], vie du saint curé d'Ars, Mulhouse, Editions Salvator, 1958, 20 x 15, 300 pages.

Stephen J. Reidy, O.P., *Civil Authority According to Francis De Vitoria,* River Forest, Ill., The Aquinas Library, 1959, 23 x 15, 44 pages.

F. Monteith Lynch, *The Mystery Man of Banna Strand,* The life and death of Captain Robert Monteith, New York, Vantage Press, 21 x 14, 203 pages.

Vocation et Discernement des esprits, par Robert M. Gay, des Pères Blancs. 255 pages. Coll. *Philosophie et Problèmes contemporains,* aux Ed. Fides, 25 est Saint-Jacques, Montréal, 1959. $3.00 (par la poste $3.10).

One Fold, essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908-1958, edited by Edward F. Hanahoe and Titus F. Crany. Graymoor, Franciscan Friars of the Atonement, 1959. 22 x 15 cm. 384 pp. $6.50.

Maurice Villain, *Introduction à l'oecuménisme.*[2] Tournai-Paris, Casterman, 1958. 21 x 15 cm. 260 p. 87 francs belges.

Notules bibliographiques

LOMBART, EMILE, S.J., *Manuel de Droit Canon*, Beauchesne et Fils, Paris, 1958, 564 pp.

Voici la réédition d'un traité de droit canon qui n'a pas la prétention de tout dire sur chacun des sujets abordés, mais de tout dire l'essentiel et l'utile. Il est réconfortant de trouver un auteur qui ne refuse pas de donner les règles morales qui permettent, dans des cas précis, de juger de la gravité de la transgression des lois. La théologie morale et le droit canon "sont deux disciplines si complémentaires qu'il est pratiquement impossible de les séparer complètement" (p. 16).

La bibliographie omet deux ouvrages très utiles qu'on ne peut ignorer: d'abord, le *Traité de Droit Canonique*, sous la direction de Raoul Naz et auquel l'auteur lui-même a collaboré; puis, le *De Sacramentis* de M. Conte a Coronata. La table des matières (p. 13) omet de mentionner, comme troisième partie, les peines prévues pour les divers délits.

Les opinions morales de l'auteur me semblent parfois trop larges. Ainsi, il me paraît insoutenable que les évêques aient le pouvoir de suspendre une loi universelle, ne fût-ce que temporairement (p. 34, n. 31). De même, il me semble prématuré d'admettre, sur la foi de deux théologiens seulement, la probabilité de l'opinion qui voudrait, pour constituer la matière grave dans la récitation du bréviaire, que le tiers de l'Office soit omis; d'ailleurs, la référence donnée est inexacte: c'est dans le Dictionnaire (et non dans le Traité) de Droit Canonique, à l'article *Heures Canoniques*, col. 1121-1124, que cette proposition singulière est exposée. Il me semble également abusif de laisser entendre (p. 361, n. 653) que le curé peut donner dispense du jeûne et de l'abstinence à toute sa paroisse. L'interprétation bénigne de l'expression "opera omnia" (p. 425, n. 786), au sujet de la censure des livres, est inconciliable avec le *Praenotanda* de l'*Index Librorum Prohibitorum*, dans les éditions postérieures à 1940, surtout si on fait la comparaison avec le texte de la *Préface* au même livre, telle qu'on la trouvait dans les éditions de 1900 à 1929.

Les explications sur le temps où on peut distribuer la sainte communion ne tiennent pas compte du nouvel Ordo de la semaine sainte ni des prescriptions pour les messes vespertines (n. 450). A propos du jeûne eucharistique pour les malades, l'auteur ne mentionne pas que ceux-ci peuvent prendre, en plus des remèdes, des boissons non alcoolisées, et ce, sans limite de temps, jusqu'à la communion. La privation de sacrements, énoncée par un avertissement du Saint-Office le 28 juillet 1950, *AAS*, XLII, 553 (et non pas le 1er juillet 1942), visant ceux qui coopèrent avec les groupements communistes pour la jeunesse, n'est pas une des nouvelles peines (appendice, p. 555) établies après le Code: ce n'est qu'une application du canon 855. - §1; il faudra maintenant rattacher à ce problème la résolution récente du St-Office en date du 4 avril 1959.

Malgré quelques légères déficiences, ce manuel de droit canon demeure très utile pour celui qui veut trouver rapidement la solution à un cas pratique. En peu de mots, plusieurs détails sont exprimés; c'est en vain qu'on chercherait les mêmes précisions dans certains

manuels plus élaborés. La clarté dans le développement des sujets est aussi une des qualités majeures de ce manuel. Sa lecture n'est pas fastidieuse pour l'expert: elle satisfait la curiosité des étudiants: elle répond aux questions des prêtres du ministère.

Bernard SIGNORI, ptre.

* * *

HAMMAN, A., O.F.M., *La Prière*, Collection Bibliothèque de Théologie, Série I: Le Nouveau Testament, vol. I, Tournai, Desclée et Cie, 1959, 23cm., 484 pages. Prix: 180 francs belges.

L'originalité du présent volume réside surtout dans l'optique nouvelle où l'auteur se situe pour analyser cette attitude de l'homme en face de son Créateur: la prière. Lex orandi, lex credendi, tel est l'adage qui sert de guide à l'auteur. Il oriente ses recherches vers le "Sitz im Leben" de la prière telle qu'elle se présente dans le contexte religieux du Nouveau Testament. Il en résulte une riche synthèse qui permettra un approfondissement ultérieur de certains énoncés qui, à cause de l'ampleur même du sujet, sont forcément abrégés.

L'Introduction analyse le substrat biblique de la prière chrétienne. Dans un exposé bref mais concis, l'auteur retrace l'histoire de la prière dans l'Ancien Testament. Dès le début, son souci de retrouver la genèse des prières bibliques en tenant compte de leur âge d'origine se manifeste. Il n'oublie pas qu'en prenant l'ordre des livres bibliques, il ne faut jamais perdre de vue qu'il ne coïncide pas avec l'âge de leurs textes. Chaque livre s'est enrichi, au cours des siècles, d'additions nouvelles, et plus particulièrement de prières, dues à des traditions différentes. De cette analyse se dégagent les caractéristiques de la prière juive. Cette prière exprime la foi d'un peuple en Yahveh, Dieu d'Israël, Dieu de l'histoire, Dieu du monde et Dieu personnel. Cette foi fournira les grands thèmes de la prière juive: louange, demande, délivrance des ennemis, joie, communion de vie, dons matériels. Cette prière sera intimement liée au culte et aux lieux de prières.

Quatre chapitres font suite à cette introduction. Ils sont consacrés à l'étude de la prière dans les différents écrits du Nouveau Testament. Ces pages soulignent nettement la nouveauté de la prière chrétienne en continuité mais aussi en rupture avec celle de l'Ancien Testament. C'est qu'elle est faite en filiation directe avec la prière du Seigneur. C'est pourquoi elle est faite au nom de Jésus avec une certitude nouvelle en ce qui concerne son exaucement: parce qu'en celui dont elle se réclame tout est accompli, elle demande à ce que le "tout est accompli" se manifeste. L'étude des Evangiles met en évidence l'originalité de la prière de Jésus. L'impossibilité de dissocier la prière de Jésus de la communauté apostolique oblige l'auteur à tenir compte de l'activité rédactionnelle des évangélistes et du temps qui sépare la rédaction des textes de l'événement. Grâce à ce travail de critique littéraire, l'arrière-plan biblique sous-jacent aux textes évangéliques se trouve admirablement reconstitué. La prière personnelle de Jésus, son enseignement sur la prière, les relations entre la prière de Jésus et celle d'Israël, les rapports entre Jésus et le culte nouveau, posent les fondements de la prière chrétienne. Les Actes des Apôtres et les Epîtres nous font assister à la naissance de cette prière dans la communauté apostolique. Désormais l'orientation de la prière se fait vers le Père par l'intermédiaire du Seigneur ressuscité. Au cours de son exposé, l'auteur souligne les idées maîtresses de la prière chrétienne: elle est ecclésiale et existentielle, eucharistique et eschatologique. Elle réalise cette union d'aujourd'hui et de demain: "Que ton règne vienne" — Viens bientôt.

Cet ouvrage rendra service à tous ceux qui veulent approfondir dans les sources cette notion importante dans la vie religieuse du chrétien.

André COUSINEAU, p.s.s.

B. Fraigneau-Julien, P.S.S., *L'Eglise et le caractère sacramentel selon M.-J. Scheeben*, (coll. Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, 1958, 292 pp., 20 cm.

La pensée théologique de Scheeben (1835-1888) intéresse de plus en plus les théologiens. Le présent travail est le développement d'une thèse de doctorat soutenue à l'Institut Catholique de Paris en 1954. Pour comprendre la pensée de Scheeben sur l'Eglise et sa théorie du caractère sacramentel, il fallait analyser les développements de cet auteur sur les mystères de l'Incarnation et de la grâce au point de vue de l'union avec Dieu qu'ils réalisent et à laquelle ils disposent. L'étude se divisera en trois parties.

Dans la première, le mystère de l'Incarnation apparaîtra comme le fondement de celui de l'Eglise: l'étude envisage les rapports de l'Incarnation avec la grâce et le don du Saint-Esprit, puis précise la nature de la médiation du Christ, son caractère à la fois substantiel et actif et le mode physique de l'action du Christ sur l'humanité.

La deuxième partie est consacrée au mystère de l'Eglise et au caractère sacramentel. C'est le centre de cette thèse, qui voit d'abord la réalisation de ce mystère dans l'Eucharistie, puis étudie l'Eglise comme Corps du Christ et les sacrements qui édifient l'Eglise d'une manière à la fois visible et invisible. A ce point de vue qui insiste sur la causalité exemplaire du Christ dans la sanctification du genre humain, le caractère sacramentel apparaît comme une configuration de l'homme au Christ imitant la consécration de l'humanité de Jésus par l'union hypostatique, et constituant un principe de différenciation, non seulement des membres de l'Eglise d'avec ceux qui ne possèdent pas le caractère, mais aussi des membres de l'Eglise les uns par rapport aux autres.

La troisième partie étudie les sources de la pensée de Scheeben sur l'Eglise et le caractère. Les sources principales et immédiates que Scheeben utilisa largement quoique avec une certaine indépendance: la doctrine des missions divines de Franzelin, la doctrine de l'Eglise et de la grâce de Passaglia, la doctrine de l'Eglise et des sacrements d'Oswald. La notion de caractère des scolastiques, du Pseudo-Alexandre de Halès, de saint Thomas, de saint Bonaventure, notion systématisée par C. Schrader et Oswald, fournit les éléments doctrinaux que Scheeben élabora d'une manière personnelle pour construire sa théorie du caractère.

La conclusion nous décrit la méthode théologique de Scheeben: la théologie est une science transcendante en raison de son objet principal, les mystères divins; elle suppose dans le sujet une lumière surnaturelle; elle mérite le nom de sagesse parce qu'elle est la science la plus élevée. Scheeben considère l'Ecriture comme la parole vivante de Dieu, s'exprimant aux hommes dans le temps, c'est-à-dire d'une manière progressive pour leur révéler les mystères de sa vie. Ce double caractère historique et cohérent de l'Ecriture Sainte ainsi que son origine divine justifient l'existence dans l'Ecriture de "Trois sens: le sens littéral, le sens conséquent ou médiat et le sens spirituel ou typologique". Scheeben a une notion de la Tradition qui suppose un véritable progrès: le Magistère de l'Eglise, les Pères, les théologiens scolastiques, ne sont pas seulement cités comme des garants nombreux et unanimes de la vérité révélée, mais aussi comme des témoins explicitant le donné révélé et lui ajoutant des précisions par rapport à la Tradition antérieure. La théologie de Scheeben apparaît comme une théologie de la vie et du surnaturel, mais elle comporte trois graves lacunes; un certain manque de sens historique, un manque de pensée philosophique personnelle qui, enfin, l'a souvent empêché de dépasser le stade patristique d'images et de métaphores non conceptuellement élaborées.

L'ensemble du travail est bien conduit, avec toutes les justifications critiques qu'il comporte. On a tout de même peut-être exagéré la différence de la position de saint

Thomas et de Scheeben sur le caractère sacramentel: "De saint Thomas à Scheeben le caractère passe d'une notion de pouvoir, c'est-à-dire, d'une notion de l'ordre de l'action, à une notion de signe configuratif, c'est-à-dire à une notion de l'ordre de l'être et cette évolution constitue un approfondissement de la notion thomiste" (p. 277). Il faudrait plutôt le voir dans le prolongement de l'affirmation de saint Thomas: "Manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae" (III, 63, 3c). Et le Christ étant oint prêtre par l'onction substantielle de l'union hypostatique, il sera nécessaire de rechercher la nature précise de ces configurations au Christ dans le mystère de son union hypostatique que sont les caractères sacramentels.

Gérard YELLE, s.s.

* * *

André Lazzarini, *Jean XXIII, Sa vie, sa personnalité,* traduction de l'abbé René Virion, éd. Salvator, Mulhouse, 1959, 190 pages, 25 photographies.

Cette biographie écrite en italien, de prime abord peut surprendre. On est tellement habitué à voir célébrer les grands morts; puis, ne faut-il pas le recul du temps, pour bien apprécier les choses d'histoire?

On serait aussi peut-être porté à croire à priori que cet ouvrage est une autre de ces vies qui si nombreuses paraissent de nos jours, vies souvent écrites en style journalistique, juste au moment voulu pour saluer la réputation montante de quelque grande personnalité politique, religieuse ou sportive.

Cette vie de Jean XXIII évidemment n'est pas l'histoire de la papauté depuis le 28 octobre 1958. L'univers catholique se rend compte de la paternité bienveillante du nouveau pape. Déjà, Jean XXIII a inauguré un règne qui marquera d'une forte empreinte tout le vingtième siècle. Il apparaît déjà comme donnant la main à saint Pie X et rappelle maints gestes de l'illustre Pie IX. Il est entré déjà dans l'histoire. Cependant cette vie de Jean XXIII ne scrute pas l'avenir; elle raconte avec grande simplicité et bonhomie ce que fut jusqu'à maintenant la vie de cet homme, de cet évêque, de ce patriarche de Venise; elle nous décrit aussi avec rare bonheur la personnalité de Jean XXIII. A parcourir cette vie illustrée le lecteur voit sa curiosité légitime faire place à une admiration respectueuse et cette admiration devient de suite joyeuse affection pour ce pape. Qui a le sens de l'Eglise, n'a alors qu'à remercier la divine Providence d'avoir su si bien préparer un pape fait sur la mesure des besoins contemporains de l'Eglise et du monde. L'Esprit-Saint a certainement guidé les illustres conclavistes d'octobre dernier.

L'auteur de l'ouvrage est bien qualifié pour avoir osé pareille entreprise: écrire la vie du Chef de l'Eglise. Il a réussi et Jean XXIII lui en a témoigné son appréciation dans l'audience accordée aux prélats de la Secrétairerie d'Etat. L'auteur appartient depuis trente ans à la rédaction de *L'Osservatore Romano* et connaît très bien l'histoire contemporaine de l'Eglise, surtout celle de l'Italie. Il s'est toujours intéressé à l'aspect social du catholicisme et il en a suivi le mouvement avec un intérêt servi par un jugement pondéré.

Rien de plus formateur pour le sens de l'Eglise, que de suivre ainsi le pape actuel dans son enfance besogneuse parce que pauvre; de le remarquer au séminaire où ses confrères augurent pour lui des destinées peu ordinaires. "Quand on entre au Séminaire, on

n'en sort plus, car on laisse son coeur et sa jeunesse dans ce paradis terrestre." Ces paroles de Don de Luca dans sa vie du cardinal Cerretti (Rome, 1939) (p. 39) devinrent pour le futur pape une réalité dont il vit encore.

Il est beau de voir ce séminariste, ce jeune prêtre, ce professeur d'histoire et de patrologie se pencher sur les ouvrages de Baronius et surtout examiner un quintal de manuscrits décrivant l'apostolat prestigieux de saint Charles Borromée; à lire cette vie, on comprendra davantage les soucis d'unité ecclésiale de Jean XXIII. Il a laissé en Orient un sillage bienfaisant, par l'établissement de la hiérarchie catholique en Bulgarie, Turquie et en Grèce (p. 67 ss.)

L'auteur a ramassé dans un chapitre certaines anecdotes qui souvent plus que de hauts faits font comprendre l'intime personnalité. Ces anecdotes font sourire et surtout admirer cette bonté et cette simplicité qui est la marque la plus certaine de la véritable grandeur. (p. 119)

Cette biographie de Jean XXIII vaut-elle au point de vue scientifique? L'auteur n'en a aucune intention. Toutefois il va aux sources authentiques, il met des notes explicatives sur les consultations faites. Mais ce n'est pas là nécessairement faire oeuvre scientifique, même si on en suit la technique. L'auteur a surtout un esprit de synthèse panoramique. Son ouvrage tout simple déborde dans le temps et l'espace. La comparaison qu'il fait de la situation de l'Eglise en Italie, dans la dernière moitié du XIXe siècle avec la situation de l'Eglise au XIe siècle montre qu'il possède vraiment son histoire. D'ailleurs l'auteur a su très bien placer le pape Jean XXIII dans son contexte historique. Quoi de plus au point de vue scientifique?

Il y a un regret à exprimer. Il faut déplorer que l'auteur n'ait pas exploré davantage certaines situations de temps et de lieux, certains problèmes d'Eglise auxquels a été mêlé jadis le pape Jean XXIII. La personnalité du pape, déjà si attachante, en aurait d'autant gagné en prestige. Surtout à la veille de la tenue d'un concile oecuménique, le lecteur averti aurait désiré plus de détails sur la mission en Orient du Délégué Apostolique Jean Roncalli. Mais l'auteur a voulu se limiter et c'est déjà un autre mérite.

Il faut souhaiter à ce petit ouvrage bien écrit et documenté une large diffusion, dans les séminaires, dans le clergé et aussi chez les fidèles. On a toujours à gagner à vivre des grandes leçons de l'histoire de l'Eglise, de ses pontifes, de cette merveilleuse histoire qui n'est que celle du Christ et de sa présence à travers les siècles.

Emile BOUCHER, s.s.

* * *

G. Fourure, *Les Châtiments divins*, Etude historique et doctrinale, Bibliothèque de Théologie, Série II, Théologie morale, Vol. 5, Paris, Desclée & Cie, 1959, 370 pages 25 x 16 cm.

Le titre même du volume, à notre époque particulièrement, attire immédiatement l'attention. Pour la plus grande partie de l'humanité en effet, la Croix reste toujours le grand scandale. La souffrance est-elle le châtiment du péché? L'A. répond à cette question en deux étapes: une étude historique, pp. 41-181 et une étude théologique, pp. 181-357. Et il conclut "que l'idée de châtiment n'explique pas toujours les infirmités et les malheurs des hommes. Une autre explication doit donc être trouvée et cette nécessité nous oriente vers une thèse toute nouvelle". p. 364.

L'exposé historique de ce problème ouvrait sur un champs très vaste et l'A. a été bien inspiré en le circonscrivant dans les limites des propositions jansénistes. Ici sa bibliographie est imposante et les références, au cours du développement, très nombreuses. L'A. ne prétend pas d'une façon absolue que les Jansénistes soutenaient la thèse du malheur-châtiment: "... à l'intérieur du système, les avis étaient partagés et bien plus modérés qu'on a voulu le faire quelquefois" p. 361. Il n'empêche que l'on trouve abondamment dans les positions jansénistes l'expression d'une doctrine du malheur-châtiment. D'ailleurs, cette concentration sur le jansénisme amène heureusement l'A., dans son exposé patristique, à s'étendre plus longuement sur saint Augustin. pp. 265-287.

Après avoir confronté plusieurs textes, l'A. croit pouvoir en arriver à cette conclusion. Chez l'évêque d'Hippone, "le problème du mal et de la souffrance en général semble résolu avec clarté: ce sont les conséquences du péché originel rendu possible par le libre arbitre de la volonté. Mais ce point était admis par tous dans la controverse janséniste: une telle position ne nous avance guère dans la question précise qui nous préoccupe... En de nombreuses circonstances, saint Augustin s'est trouvé amené à émettre des hypothèses sur les différents maux qui affligent *hic et nunc* les individus et la société... Dans ces cas précis... l'opinion de l'évêque d'Hippone se fait très changeante: elle varie selon les circonstances, les personnes auxquelles il s'adresse, suivant les nécessités ou les exigences de la polémique. Le malheur est tantôt un châtiment, tantôt une épreuve, tantôt même une grâce de choix". p. 291.

Voilà bien fixé le problème que veut affronter l'A. Le malheur est-il le châtiment du péché? Comment alors expliquer la souffrance des innocents, des justes, du Christ lui-même? Saint Augustin sans doute en fait la conséquence du péché originel, mais "le problème de la douleur reste un mystère de justice et d'amour" p. 292.

On s'attend donc à ce que dans son exposé théologique l'A. indique au moins une orientation de solution. Après un long exposé de théologie positive, pp. 181-314, il consacre un dernier chapitre au "raisonnement philosophique et théologique", pp. 315-352. C'est ici, ce semble, que sans vouloir aucunement minimiser les grands mérites de l'A., il faille souligner certaines phrases qui gagneraient à être plus nuancées.

En parlant de "notre collaboration déficiente à l'oeuvre créatrice de Dieu qui nous a confié le monde pour l'améliorer" l'A. écrit: "Dans sa bonté, Dieu a voulu faire de l'être humain non seulement sa créature, mais encore son associé. Il avait la possibilité de créer un monde parfait et fini. Il ne l'a pas voulu, mais a fait dépendre de l'effort humain le perfectionnement de la création. Indépendamment même de toute faute morale, le fait que l'homme, limité et contingent, prolonge par son activité l'oeuvre créatrice, introduit dans l'univers un manque qui occasionne la souffrance", pp. 316-317. Cette proposition nous fait penser que l'A. a passé trop vite sur un texte de saint Thomas qu'il cite p. 155 sans le poursuivre jusqu'au bout (la référence doit se lire, Sent. II d. 31, q. 1, a. 2 ad 3). L'Aquinate admet que Dieu eût pu créer, à côté d'Adam, un autre homme qu'il aurait laissé à l'état de nature: celui-ci aurait été mortel, passible, soumis à la concupiscence. (l'A. ne le dit pas). "Non tamen isti defectus in eo rationem culpae et paenae habuissent, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset". Cette dernière phrase ouvre des horizons qui semblent échapper à l'A.

Logique avec ce point de départ, l'A. en mentionnant la controverse sur la nature de la blessure du péché originel, croit pouvoir énoncer: "Ce qu'il importe avant tout de retenir, c'est qu'il est permis d'envisager la privation de l'immortalité et de l'impassibilité consécutive à la faute comme un simple rétablissement de la nature humaine dans son état normal. Le péché originel lui enlève des avantages extraordinaires mais purement gratuits que Dieu lui avait accordés dans sa bonté", p. 325. A notre avis, c'est forcer l'opinion de

Bellarmin à laquelle l'A. réfère que d'écrire "qu'il n'y a d'autre différence entre l'état de nature tombée et l'état de nature pure que celle qui existe entre un homme à qui on a enlevé ses habits (les dons préternaturels) et un homme simplement nu", p. 325. Par le péché originel en effet, l'homme a perdu la grâce qui est SURnaturelle. En refusant le don de Dieu, l'homme a fait sa nature refus de bien; et sa volonté encore toute palpitante du besoin de bonté et la cherchant efficacement toujours, n'a plus la vigueur requise pour aimer le bien pour lui-même: et en l'aimant pour elle-même, elle le limite, le fait défectueux.

Dans cette perspective, le malheur apparaît comme la conséquence du péché, le châtiment du péché originel dont tout homme hérite. Et ici l'idée très contemporaine de "l'homme dans le monde" peut s'intégrer et ouvrir des horizons insoupçonnés sur le partage de la souffrance par les bons et les méchants: ce qui semble bien être le problème de l'A. Celui-ci nous laisse en face du mystère et mystère il y a. Mais il faut bien placer ce mystère où il est: c'est celui de la création miséricordieuse de Dieu. C'est la Sagesse de Dieu, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils. Il appartient précisément au théologien de donner une explication rationnelle de convenance à ce mystère.

La tâche est difficile et les solutions jusqu'ici avancées ne sont pas complètement satisfaisantes. On peut trouver chez saint Thomas les données suffisantes pour réussir cette tâche. Il faudrait évidemment élaguer certaines expressions anthropomorphiques qui rappellent trop le légalisme anselmien. Il faudrait aussi terminer pour lui sa *Somme*. Alors, dans les splendeurs eschatologiques du triomphe du Christ, on comprendrait la place de la souffrance dans la création miséricordieuse de Dieu.

La Direction de Bibliothèque de Théologie nous promet "un prochain volume" où l'on montrera que "la réaction du chrétien fidèle aux leçons de la rédemption doit transcender le plan de la culpabilité" p. 2. Nous attendons ce volume avec beaucoup d'espoir. Et le volume 5 de la série "Les Châtiments divins" apparaîtra avec toute sa très réelle et très grande valeur: un livre qui pose le problème de la souffrance au sein de la création et qui montre qu'il est excessivement délicat de lui apporter une solution vraiment nouvelle, toute désirée qu'elle est.

CLEMENT LOCAS, S.S.

* * *

Joseph Bonsirven, S.J., *Vocabulaire biblique*, Coll. Théologie, Pastorale et Spiritualité III, Paris, Lethielleux, 1958; XVIII-186 p., 13 x 20 cm., 700 fr.

Pour aborder la Bible, il faut non seulement avoir de son histoire et de ses milieux d'origine une connaissance élémentaire, mais encore se familiariser avec son langage. Les mots d'une traduction française sont lourds de tout un symbolisme oriental et rendent mal le génie hébreu; de plus, les textes bibliques jalonnent les étapes de la Révélation, l'admirable pédagogie de Dieu éduquant son Peuple. Une bonne préface (pp. XI-XVIII) expose ces réalités et légitime le dessein du "Vocabulaire biblique".

Celui-ci contient plus de cinq cents notices; elles sont brèves, mais parfois se complètent pour donner de bons ensembles, par exemple: *Amour et Prochain;* le groupe: *Christ, Messie, Messianisme, Serviteur de Dieu;* ou même ce qui concerne l'au-delà: *Chéol, Résurrection des morts, Survie d'outre-tombe, Vie future.*

On doit pourtant relever trop d'imprécisions: à propos de l'anthropologie biblique, les articles *Chair* et *Corps* satisfont, mais on est surpris de lire que les mots *Ame* et *Esprit* signifient également "le souffle". — Le terme de "testament" n'est vraiment expliqué ni sous ce vocable ni sous la rubrique *Alliance*. — Est-il tout à fait exact que le nom

d'apôtres désigne toujours des personnages "à qui le Christ ressuscité est apparu"? — Que penser de ce passage de l'article *Baptême*: "Dès la Pentecôte les Apôtres ordonnent aux néophytes de se faire baptiser au nom de Jésus (Act. 2, 38), ce qui signifie reconnaître sa dépendance à l'égard du Christ et s'unir à Lui"?

Souvent les notices s'avèrent trop brèves: *Arbre de la connaissance du bien et du mal et Arbre de la vie* (quatre lignes d'explication); *Hébreu*: "Nom indiquant la race, la descendance d'Héber (Act. 6, 1)".

Cette brièveté aboutit parfois à des formules énigmatiques: *Adversaire*: "Titre de Satan (I Pi., 5, 8) et du grand ennemi eschatologique de Dieu (2 Thess., 2, 4). Dans les unions polygames, chaque femme était l'adversaire (rivale) des autres". — *Vêtements des prêtres*: "Inchangés depuis Ex. 28; Eccli. 45, 7-13; Sag. 18, 24".

On a l'impression de parcourir des fiches personnelles. On ne peut que s'associer au pieux hommage qu'on a voulu rendre au grand bibliste qu'était le Père Bonsirven; mais on regrette d'autant plus qu'il n'ait pu mettre la dernière main à cette oeuvre.

R. TAMISIER, S.S.

* * *

JOSEPH DE TONQUEDEC, S.J., *La Philosophie de la nature*, Première partie, Troisième fascicule, *Le Mouvement, l'Espace et le Temps, les Catégories de l'accident cosmique*, Paris, Lethielleux, 1958, 192 pages, 14 x 21. Prix: 1,500 fr.

Ce troisième fascicule achève l'étude de l'A. sur la philosophie de la Nature. Il constitue un volume par lui-même: c'est dire que l'ensemble se présente avec un relief imposant. Malgré cela, il nous semble que l'éditeur servirait le lecteur s'il lui offrait les trois fascicules en un seul tome. L'A. en effet fait de temps en temps allusion à ce qu'il a expliqué précédemment et c'est toujours plus commode de trouver une référence dans le même volume que celui qu'on a devant soi.

Le troisième fascicule traite de problèmes souverainement contemporains, le mouvement, l'espace et le temps, l'accident cosmique. Son but est de rappeler, en les appliquant à notre époque, les profondes solutions d'Aristote et de saint Thomas. Il faut féliciter l'A. d'avoir pris l'audace de le réaliser. Les distinctions et la terminologie scolastique ne sont pas toujours très prisées chez un bon nombre de penseurs de notre temps. Ceux-ci façonnent volontiers leurs propres vocabulaires qui exigent du lecteur qu'il se familiarise avec eux: ils n'ont pas pourtant, habituellement, la même vigueur et la même clarté que les premiers. Ceux qui s'imposeront l'ascétisme intellectuel requis pour comprendre les explications de l'A. en feront l'expérience.

Tous y trouveront leur profit car l'A. réussit à aborder ces questions sans en sous-estimer les profondeurs et en même temps, sa présentation concrète permet à l'esprit de se confronter avec la réalité immédiate. Ceux-là qui voudront pousser encore plus avant la réflexion sur un aspect particulier des problèmes expliqués, trouveront dans les très nombreuses références aux oeuvres d'Aristote et de saint Thomas une très précieuse documentation; les autres acquerront une idée synthétique très au point des solutions scolastiques de la philosophie de la Nature; ils auront ainsi un très précieux instrument pour les aider à donner une réponse rationnelle satisfaisante à toutes les questions que soulèvent chaque jour les développements scientifiques de notre monde.

L'A. montre aussi que la philosophie de la Nature "débouche dans la métaphysique" p. 43. Après avoir expliqué l'essence du mouvement, il en profite pour rappeler la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement. Parlant de la régression à l'infini dans la série successive du mouvement, il note bien à propos: "Deux choses fort différentes risquent ici d'être confondues et le sont en fait assez fréquemment. D'abord la question générale de la multitude infinie actuelle: est-elle possible ou non? Question qui doit rester ouverte et dont la solution n'importe pas à notre argument. Puis la question des causes nécessaires pour produire un mouvement quelconque" p. 44. Il montre alors clairement la signification de l'adage scolastique qu'il est impossible de procéder à l'infini dans une série de moteurs et de mobiles. En une vingtaine de lignes il aboutit à une conclusion nécessaire sans éprouver le besoin de l'illustrer par des essais de progressions à l'infini, comme on le fait trop souvent, et qui ne prouvent rien.

Nous regrettons que lA. n'ait pas profité de l'occasion pour réfuter ici l'élan vital de Bergson. De même plus loin, lorsqu'il explique le temps et la durée, il confronte ces notions avec celles de Kant et de Einstein pp. 81-90. Pour Bergson, il réfère seulement à l'appendice VI de son deuxième fascicule p. 46. Il nous semble qu'il eût été bon qu'il rappelle ici explicitement son exposition de Bergson pour bien montrer comment certaines réflexions profondes de ce dernier concordent avec les positions fondamentales d'Aristote et de saint Thomas sans qu'on puisse admettre son postulat d'un avenir pur.

Nos trop brefs commentaires, qui sont loin d'exprimer adéquatement notre admiration pour l'oeuvre de l'A., encourageront-ils de nombreux lecteurs à prendre un contact personnel avec le volume? Nous le souhaitons très sincèrement.

CLEMENT LOCAS, S.S.

* * *

Bilan du monde, publié sous la direction du Centre de recherches socio-religieuses de Bruxelles et du Centre "Eglise vivante" de Louvain. Encyclopédie du monde chrétien. Tome I. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 22 x 16 cm., 428 p. Prix: 165 fr. belges.

Abbé NORBERT LACOSTE. — *Les Caractéristiques sociales de la population du grand Montréal.* Etude de sociologie urbaine. Montréal, Faculté des sciences sociales, économiques et politiques, 1958, 24 x 16 cm., 267 p.

La théologie pastorale utilise de plus en plus la sociologie pour orienter son action, et la théologie aide à donner plus de profondeur aux études de sociologie religieuse.

Bilan du monde est un travail de sociologie religieuse. La sociologie s'efforcera de donner une représentation exacte du visage du monde d'aujourd'hui. La sociologie religieuse cherche la description la plus précise possible de la place de l'Eglise dans ce monde. On envisagera la présence de l'Eglise à trois niveaux: "Au niveau de l'univers, parce que, dans un monde en interaction constante, un certain nombre de coordonnées sont communes et requièrent l'attention de tous, parce que l'Eglise est elle-même une institution universelle, organisant les liens qui unissent les hommes en Jésus-Christ; au niveau des groupes géographico- culturels, parce que, dans un monde qui force au dialogue des consciences collectives, un engagement des chrétiens à ce niveau exprime adéquatement leur visée de catholicité; enfin, au niveau de chaque pays du monde, car c'est dans ce cadre-là que les hommes et les chrétiens apprennent encore à dépasser les limitations de leur optique quotidienne" (p. IX). Chaque niveau comporte deux parties: état social, culturel et religieux d'une part, présence de l'Eglise d'autre part. Les inventaires nationaux étant réservés pour le deuxième tome, le tome premier présente le bilan mondial, et le bilan des groupes géographico-culturels. Au niveau mondial, la première partie du dyptique présente:

population du monde, phénomène urbain, migrations, pays sous-développés, émancipation des pays colonisés, monde ouvrier et rural, sciences et techniques, affrontement des cultures, organisations internationales, les différentes confessions religieuses, les substituts religieux, la franc-maçonnerie, le communisme, tandis que la deuxième partie du dyptique, après une peut-être trop rapide introduction sociologique à l'histoire de l'Eglise, étudie l'organisation actuelle de l'Eglise, la répartition des catholiques dans le monde, les rites orientaux, le mouvement oecuménique, les Missions, le renouveau liturgique, l'action du laïcat, les centres de prières, les universités catholiques et les Facultés de théologie, la presse catholique, les organisations internationales catholiques. Au niveau des groupes géographico-culturels, on recherche la présence de l'Eglise Catholique dans l'Amérique du Nord, l'Amérique Latine, l'Afrique Noire, le Monde arabe, l'Europe Occidentale, la Sphère communiste, le Monde asiatique et l'Océanie. Le concours de quinze institutions et d'une centaine de collaborateurs a rendu possible ce volume qui est à la fois une mine de renseignements et une source de réflexion.

L'abbé Norbert Lacoste nous présente une étude de sociologie urbaine: "Les caractéristiques sociales de la population du Grand Montréal", dissertation présentée à l'Université de Louvain, étude conduite selon toutes les exigences méthodologiques communes aux recherches urbanistiques effectuées sous toutes les latitudes. La principale source utilisée est le dernier recensement décennal de 1951. Cette étude est caractérisée par le recours systématique à la méthode comparative. La première partie compare Montréal à six autres agglomérations du Canada, Toronto, Winnipeg, Vancouver, Ottawa, Québec, Hamilton, dans ses fonctions socio-économiques, occupations, salaires, niveau d'éducation, et dans ses caractéristique sociales, composition démographique, dimension des familles, conditions de logement.

Le grand Montréal, comprenant 50 unités administratives, 35 quartiers, avait été divisé en 298 "secteurs de recensement". L'auteur ne retient que les 274 secteurs de la partie urbaine de l'Ile et applique à ces secteurs sa méthode de comparaison. Après un bref aperçu de l'histoire de Montréal et de sa structure actuelle, nous trouvons la répartition des phénomènes sociaux tels que densité de la population, accroissement démographique, appartenance aux divers groupes ethniques et confessionnels, secteurs d'activité professionnelle des hommes et des femmes, niveau des salaires, propriété des immeubles, niveau d'instruction, les langues parlées, proportion des jeunes et des personnes âgées: tout cela sera résumé en quarante cartogrammes. Cet examen écologique aidera à rechercher l'association qui lie entre eux certains de ces facteurs: une première analyse vérifie dans quelle mesure les trois éléments culturels, origine ethnique, dimension de la famille et religion, sont des phénomènes actuellement liés entre eux; un deuxième chapitre étudie le lien qu'il y a entre ces éléments culturels et certains autres facteurs structurels comme les occupations, le salaire, la location des logements, le niveau d'instruction.

Conclusion d'ordre sociologique: "Les coefficients d'association viennent confirmer ce que l'étude écologique nous avait montré. Le phénomène français, catholique et la famille nombreuse sont encore étroitement liés. Mais le travail, la profession et le métier sont associés à la famille pour en modifier la dimension. L'activité professionnelle crée un milieu dans lequel les influences favorables ou défavorables à la famille se font sentir selon les valeurs culturelles dominantes du milieu. Ainsi le travail des femmes exerce sur la famille des influences différentes, selon qu'il s'agit du secteur secondaire ou tertiaire. La location généralisée des logements n'est pas liée à la dimension de la famille ou à un groupe ethnique, tandis que l'éducation et le salaire le sont encore" (p. 208). Inquiétants seraient les logements insuffisants, la structure des salaires et la rareté des propriétaires. La situation religieuse de la ville devrait être l'objet d'une étude aussi exhaustive.

GERARD YELLE.

Cum permissu superiorum ecclesiasticorum.

A insérer à la fin du tome 1958.

II (1958) 258 TABLE DES MATIERES

DONALD DÉSILETS, *On the Nature of the Marian Co-Redemptive Merit* 3

JEAN-PAUL LABELLE, *Marriage Registration and Naien in Japan* 55

RICHARD BROSSEAU, *Société des Etats et Souveraineté* 77

CAPITAINE-ABBÉ BERNARD MARTIN, *Obéissance à l'autorité civile* 105

Notices bibliographiques: J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme;* B. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato*; A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*; *XVI Semana Española de Teologia*; HULLIGER, *L'enseignement social des évêques au Canada de* 1891 *à* 1950; LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu.* ... 117

B. MARTIN, *L'obéissance à l'autorité civile* 129

R. DUCHARME, *La fonction sociale des sacrements* 161

A. FERLAND, *Le mérite corédempteur d'hypercongruité de la Très Sainte Vierge* 191

C. LOCAS, *Béatitude terrestre et morale fondamentale* 215

J. PIEKOSZEWSKI, *Church and the Problem of Refugees* 239

Notices bibliographiques: *Structure et liberté*; RONDET, *Notes sur la théologie du péché*; PAGANO, *Tableau chronologique des livres de l'A.T.*; GÉRAUD, *Itinéraire médico-psychologique de la vocation;* SCHALLER, *Direction des âmes et médecine moderne*; HORATCZUK, *En route vers Dieu*; WEILK, *Attisez la flamme*; SALET, *Le Christ, notre vie*; JEAN et PERCHERON, *Itinéraires romains*; AGT, *Jeûne eucharistique* 251

L'honoraire de grand-messe dans l'économie de la paroisse canadienne

(suite)

1 — L'honoraire de grand-messe selon le droit commun

1 — Origine de l'honoraire de messe. — Durant plusieurs siècles, la coutume était universellement reconnue dans l'Eglise, que ceux qui assistaient à la messe et qui voulaient y participer par la communion, devaient apporter la matière du sacrifice, c'est-à-dire le pain et le vin [1].

Nombreux cependant, étaient les fidèles qui ne se contentaient pas de cette offrande minime, mais qui apportaient davantage à l'autel, afin que le surplus servît à l'entretien du clergé [2]. Bientôt, pour varier les aumônes à celui-ci, on ajouta, au pain et au vin du sacrifice, toutes sortes de produits ou de provisions que l'on ne portait plus à l'autel durant l'offertoire, mais que l'on donnait au moment du chant de l'évangile, ou mieux, que l'on faisait parvenir directement à la demeure de l'évêque, avant ou après la célébration de la messe [3].

On plaça aussi, dans les églises, des troncs destinés à recevoir, en nature ou en argent, les aumônes des fidèles. Par les soins de l'évêque, celles-ci étaient distribuées aux pauvres, parmi lesquels on comptait les clercs, et c'était un nouveau procédé de concourir à l'entretien du clergé [4].

Par ces différentes façons d'aider le clergé, les fidèles s'acquittaient de leurs devoirs de religion et de charité envers ceux qui leur procuraient les secours du ministère sacré [5], mais ils avaient aussi en vue une part plus considérable dans les fruits du sacrifice [6]. Jusque là, il est vrai, les offrandes étaient versées au clergé en général, en tant que communauté [7], car la

---

1 BENEDICTUS XIV, *De Sacr. Missae Sacrif.*, l. III, c. XXI, n. 1; KELLER, *Mass Stipends*, p. 10; THOMASSIN, *Ancienne et Nouvelle Discipline de l'Eglise*, t. 6, p. 9.

2 BENEDICTUS XIV, *ibid.*, n. 1; KELLER, *Mass Stipends*, p. 11.

3 TACHY, *Les honoraires de messes*, dans *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, 48 (1883) 475; MANY, *Praelectiones de missa*, p. 78.

4 BENEDICTUS XIV, *ibid.*, n. 3; KELLER, p. 12; THOMASSIN, t. 6, p. 79.

5 ICARD, *Praelectiones Iuris Canonici*, t. 2, p. 503.

6 TACHY, p. 475; KELLER, p. 12.

7 THOMASSIN, *ibid.*, p. 467; GASPARRI, t. 1, p. 388.

messe pontificale ou la messe solennelle était de règle[8]. Ce n'est que la multiplication des messes privées qui a amené l'usage d'attribuer une aumône à un prêtre en particulier pour qu'il appliquât la messe à l'intention du donateur[9].

Les opinions restent encore partagées quant à l'époque où les offrandes en argent ont complètement remplacé celles qui étaient versées en nature[10]. L'unanimité n'est pas non plus faite entre les auteurs sur la transformation qu'auraient subie les anciennes oblations pour devenir le *stipendium missae* proprement dit[11].

Quoi qu'il en soit, il demeure qu'au XIIe siècle, l'usage était général dans l'Eglise d'offrir de l'argent à un prêtre pour que celui-ci célébrât la messe en retour[12]. Cet usage, continué jusqu'à nous, est reconnu ainsi par le code au canon 824, §1:

> Secundum receptum et probatum Ecclesiae morem atque institutum, sacerdoti cuilibet Missam celebranti et applicanti licet eleemosynam seu stipendium recipere.

Et aujourd'hui, de même qu'autrefois, un contrat *do ut facias* s'établit entre celui qui verse l'honoraire et le prêtre qui le reçoit; celui-ci est alors tenu en justice de célébrer par lui-même ou par un autre la messe requise[13].

2 — Notion de l'honoraire de messe. — L'honoraire de messe, tel que nous le connaissons maintenant, devait s'entendre, dans les siècles passés, de toute somme d'argent, ou autre chose estimable à prix d'argent, offerte et acceptée à titre de justice, en retour de l'application de la sainte messe.

Par la définition qu'en donne un auteur moderne, on voit bien que les éléments qui composaient autrefois l'honoraire de messe n'ont plus évolué depuis:

---

[8] *Dictionnaire d'archéologie*, t. XI, 1re part., col. 764; *Encyclopédie théologique de Migne*, t. 8, col. 799; CLERICATUS, Ioannes, *De Sacrosancto Missae Sacrificio*, pp. 304-305.

[9] *Mass*, dans *Catholic Encyclopedia*, t. X, p. 21.

[10] *Honoraires de messes*, dans *DTC*, t. 7, col. 73; MANY, pp. 79 ss.; TACHY, p. 477; KELLER, p. 15.

[11] Voir HOCEDEZ, *Les honoraires de messes*, *Nouvelle Revue théologique*, t. 50 (1923), 68 ss.

[12] BENEDICTUS XIV, *ibid.*, n. 5; *DTC*, VII, col. 73; MANY, p. 82.

[13] KELLER, p. 20: "Mass stipends belong to that class of bilateral innominate contracts which is known as *do ut facias*. This means that one party agrees to give something whilst the other party agrees to do something in return". Voir aussi: GASPARRI, t. 1, p. 394; MANY, p. 97; WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, t. 4, p. 97.

> Stipendium seu eleemosyna missarum est res pretio aestimabilis, plerumque pecunia, quae solvitur sacerdoti promittenti ex iustitia applicationem [14].

Keller propose une définition beaucoup plus simple, qui renferme implicitement les mêmes données et qui se rapproche davantage de ce que les gens entendent habituellement par un honoraire de messe:

> A Mass stipend is a sum of money which is given to a priest for applying the special fruit of a Mass celebrated by him [15].

3 — L'évêque fixe le taux de l'honoraire. — Comme l'honoraire de messe a été longtemps laissé à la libre générosité des fidèles, il ne faut pas s'étonner que des abus se soient glissés chez ceux-ci comme chez certains prêtres. Parfois les uns, par mesquinerie ou avarice voulaient lésiner et offrir un honoraire dérisoire, parfois, c'était les célébrants qui se montraient trop exigeants et réclamaient sans scrupules un honoraire exagéré.

Le Concile de Trente, pour remédier à un tel état de choses, enjoignit alors aux évêques

> "en ce qui avait trait à l'avarice, de défendre absolument toutes conventions et pactes, (. . .) comme aussi ces demandes d'aumônes si pressantes et si messéantes qu'on les doit plutôt appeler des exactions, et toutes les autres choses pareilles qui sont peu éloignées de la simonie ou au moins d'un gain sordide et honteux" [16].

C'était donc confier le soin et la surveillance des honoraires de messes aux évêques. Déjà avant le Concile de Trente, notamment en France, des statuts diocésains avaient légiféré sur cette matière, et sans doute avaient-ils prévenu les abus que le saint Concile voulait extirper de partout. Plus d'un siècle auparavant, en effet, un synode français rappelait énergiquement les fidèles à l'observance des louables coutumes [17] qui régissaient certaines oblations à présenter aux prêtres:

---

[14] VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, t. 2, n. 103.

[15] KELLER, p. 2; voir aussi: LOIANO, P. Seraphinus A., *Institutiones Theologiae Moralis*, t. 4, p. 219: "Stipendium, a stipe, est merces aliqua seu pretium sacerdoti oblatum pro Missae applicatione".

[16] (Sess. XXII, Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae): "In primis, quod ad avaritiam pertinet, cuiusve generis mercedum conditiones, pacta, (. . .) nec non importune atque illiberales eleemosynarum exactiones, potiusquam postulationes, aliaque huiusmodi, quae a simoniaca labe vel certe a turpi quaestu non longe absunt, omnino prohibeant (Episcopi)".

[17] "On entend par coutume louable, celle qui est conforme à la raison et à l'équité et qui n'est point contraire aux lois qui sont en vigueur. Les ecclésiastiques appelaient autrefois louables coutumes, certains usages qu'ils avaient introduits et qu'ils prétendaient devoir être suivis par tous les fidèles comme de laisser quelque chose à l'église en mourant". FLEURY, *Institutions au droit canonique*, t. 1, p. 46, note 1; C'est aussi "un usage qui n'est pas fondé sur une loi précise, mais que l'on s'est accordé à observer et qui est fondé par la raison". *Ibid.* t. 2, p. 229, note 1.

> In iure prohibentur et nos inhibemus ne quis pro benedictionibus nubentium, exsequiis mortuorum aut aliis sacramentis pecuniam exigere presumat, aut plegium exigat aut propter hoc impedimenta apponat. Debent enim sacerdotes libere sacramenta conferre absque condicione inhonesta iuxta illud "quod gratis accepistis gratis date". Parochianis vero [quibus] impensa sunt sacramenta pias consuetudines, laudabiles et diu observatas debent et tenentur observare; ad hoc etiam, si opus fuerit, sunt per censuram ecclesiasticam compellendi qui malitiose consuetudines laudabiles immutare intuentur [18].

Un synode tenu à Paris en 1519 demande lui aussi de s'en tenir aux louables coutumes et fixe à deux sols le taux de l'honoraire d'une basse messe:

> Item, ut nullus de cetero in errorem laudabilis consuetudinis incidat et magis accipiat quam quod sibi spectat et debeatur, declaramus... Pro missa bassa, duos solidos parisienses" [19].

Mais on peut dire que c'est surtout avec le Concile de Trente que les évêques, d'une manière générale, ont commencé d'établir dans leurs diocèses, un honoraire de messe obligatoire pour tous les prêtres, même exempts [20], et personne ne devait exiger plus que le montant fixé.

Le Concile Provincial de Rouen, en 1581, après avoir affirmé la légitimité des honoraires pour certaines fonctions ecclésiastiques, recommandait de s'en tenir, quant à la taxe à verser, aux louables coutumes qui étaient alors en vigueur:

> Proinde noverint omnes christiani, non libertatis esse, sed debiti ministrandi sacramenta atque alia spiritualia stipendium aliquod solvere, unde vivat presbyter. Sed cum pretio nummario sacramenta nequeant aestimari, nec quanti sit cuique necessarium ad victum possit nisi ex ratione temporum, locorum et personarum definiri: recte maiores nostri ad laudabiles consuetudines, ad evitandum avaritiae et sordium suspicionem, occurrendum duxerunt: quae cum hominum malitia intermittantur, obtestamur in domino curatos et paroecianos de his amice inter se convenire pro temporum varietate et difficultate [21].

---

[18] Dist. IV, cap. 15 de "Les statuts synodaux d'Alain de la Rue, évêque de Saint-Brieuc" (1421), dans *Bulletin et mémoire de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, XLVII (1920) 55.

[19] *Statuta synodalia Stephani Poncher*, 1519, dans *Synodicon Ecclesiae Parisiensis*, 1674, p. 144.

[20] S.C.C., 15 Ianuar. 1639: "Eleemosynam pro qualibet missa per Regulares celebranda in eorum ecclesiis esse taxandam arbitrio Ordinarii iuxta morem regionis". *Fontes* V, n. 2597, p. 282). Voir aussi: BENEDICTUS XIV, ibid., l. III, c. XXI, n. 13; ID., *De Synodo Dioecesano*, l. V, c. IX, n. 2.

[21] MANSI, J. D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 34, col. 647.

En France, la coutume s'était tellement répandue pour les évêques d'établir des tarifs pour les fonctions sacrées, où figurait bien entendu l'honoraire de messe, que l'Edit royal du mois d'avril 1695 a reconnu expressément ce droit à l'autorité religieuse compétente: "Art. 27: Le règlement des honoraires des ecclésiastiques appartiendra aux archevêques et évêques, et les juges d'église connaîtront des procès qui pourront naître sur ce sujet entre des personnes ecclésiastiques" [22].

Ce droit de l'évêque d'ailleurs, a toujours été admis par les auteurs, et le Code de droit canonique l'établit ainsi:

> Can. 831. — §1. Ordinarii loci est manualem Missarum stipem in sua dioecesi definire per decretum, quantum fieri potest, in dioecesana Synodo latum; nec sacerdoti licet ea maiorem exigere.
>
> §2. Ubi desit Ordinarii decretum, servetur consuetudo dioecesis.
>
> §3. Etiam religiosi, licet exempti, circa stipem manualem stare debent decreto Ordinarii loci aut dioecesis consuetudini.

4 — *Stipendium iustum.* — L'honoraire de messe est versé au prêtre comme moyen de subsistance, ainsi que l'affirme saint Thomas (*S. Theol.*, 2a 2ae, q. 100, a. 2 ad 2m):

> Sacerdos non accipit pecuniam, quasi pretium consecrationis Eucharistiae; hoc enim esset simoniacum, sed quasi stipendium suae sustentationis.

Les auteurs ont cependant remarqué qu'il n'était point nécessaire que l'honoraire couvrît à lui seul tous les frais de l'entretien du prêtre, puisque la célébration de la messe n'occupe qu'une minime partie du jour, et que, de plus, elle ne doit pas être la seule source de revenus du clergé [23].

Quel doit être alors le *stipendium iustum?* Suarez répond ainsi à cette question:

> Quantitas eleemosynae et iusta eius taxa desumenda est vel a communi consuetudine quae vigeat in dioecesi, vel a lege synodali aut decreto episcopi [24].

Dans une décision du 15 nov. 1698, la Sacrée Congrégation du Concile consacre de son autorité la même doctrine:

---

22 DE CHAMPEAUX, G., *Recueil général du Droit civil ecclésiastique français*, t. 1, p. 234.

23 SUAREZ, *In 3a pars*, disp. 83, art. 6, sect. 2, concl. 3; DE LUGO, *De Sacr. Euch.*, Disp. XXI, sect. 11, p. 342; BENEDICTUS XIV, *De Sacr. Missae*, III, c. XXI, n. 12; S. ALPHONSUS, *Tractatus de Euch.*, c. III, dub. 1, n. 319, dans *Theologia Moralis*, t. 3, p. 303.

24 SUAREZ, *in 3a parte S. Theol.*, qu. 80, sect. 2, in 1ae et 2ae concl. 3.

1° Quanta debeat esse eleemosyna missarum manualium; — 2° quanta esse debeat pro perpetuis, non taxatis a fundatore? Elle répond: Ad 1 et 2, censuit attendentam esse consuetudinem loci, vel legem synodalem, quatenus adsit; sin minus, statuendam esse per Episcopum eleemosynam competentem eius arbitrio [25].

Les auteurs n'ont plus dévié de cette loi si sage pour établir quel devait être le *stipendium iustum* pour la célébration de la messe:

De Lugo, *De Sacr. Euchar.*, disp. XXI, sect. 11, p. 342: Stipendium iustum est, quod vel lege praelati ecclesiastici, vel consuetudine hominum taxatum est. Bonacina, *De Sacr. Euchar.*, Disp. IV, qu. VIII, punc. VIII, n. 8, in *Opera Omnia*, t. 1, p. 95: Sacerdos potest pro missae celebratione tantam eleemosynam accipere, quanta fuit praefixa per episcopum, vel per legitimam consuetudinem, aut etiam per arbitrium viri prudentis, deficiente consuetudine, aut taxa episcoporum.

Aversa, *De Euch. Sacr.*, qu. XI, sect. XVII, n. 5, p. 300: Ad designandum congruum ac iustum stipendium, non potest certa regula desumi ex ipsa rei natura. Taxatur ergo mensura iusti stipendii ex prudenti arbitrio, ex communi usu, ex certa Episcoporum lege in suis Synodis vel Edictis, ut interdum fit. Et pro diversitate locorum ac temporum variari potest.

Sporer, *Theologia moralis*, t. 3, p. 138: Iustum autem stipendium est, quod episcopali lege, vel consuetudine loci taxatum est, aut communi piorum, ac prudentum virorum consuetudine dari et recipi solet.

S. Alphonsus, *Tractatus de Euch.*, cap. III, dub. 1, n. 319: Stipendium iustum missae est illud quod taxatum est ab episcopo, vel a consuetudine, vel saltem a viro prudenti, si deest taxa a consuetudine vel ab episcopo facta.

Tel était le *stipendium iustum* que les prêtres étaient en droit d'exiger; et s'ils pouvaient recevoir une offrande plus généreuse, donnée librement [26], il leur était interdit de demander au-delà de la taxe fixée par la coutume ou par l'évêque, à moins que, pour célébrer la messe, ils n'eussent été contraints à ce que les auteurs appelaient un *labor extraordinarius*, un labeur de surcroît.

5 — L'honoraire des messes chantées. — L'usage, admis par les auteurs et sanctionné aussi par des décisions épiscopales, a fait entrer sous ce *labor extraordinarius* ou *titulus extrinsecus*, selon la formule employée dans le code au canon 824, §2, les messes très matinales ou trop tardives, comme celles que l'on devait célébrer dans des églises ou oratoires éloignés, et enfin les messes chantées.

---

[25] Fontes, V, n. 2967, *Aprutina*, 15 nov. 1698, p. 446. Voir aussi Benedictus XIV, *De Sacr. Missae Sacrif.*, n. 11; Many, p. 94.

[26] Fontes, V, n. 2691, *Pistorien.*, 16 Ian. 1649, p. 311: "An possit episcopus prohibere sub poena censurarum laicis, ne pinguius stipendium taxae solvant Sacerdotibus tam saecularibus, quam Regularibus Missas celebrantibus, et quod iidem Sacerdotes illud acceptare non possint etiam a sponte dantibus?" Sacra, etc. respondit Episcopum prohibere non posse.

Il était donc reconnu que pour ces messes, les prêtres pouvaient exiger plus que l'honoraire diocésain, en compensation du labeur extrinsèque à la célébration de la messe elle-même; c'est ce qu'affirmaient les auteurs:

> BONACINA, *ibid.*, t. 1, p. 96: Colligitur illum peccare qui supra taxam aliquid accipit nisi forte excusetur ratione laboris extraordinarii, aut alterius iusti tituli. AVERSA, *ibid.*, n. 7, p. 301: Potest sacerdos ex rationabili causa exigere maius stipendium supra taxam: videlicet pro labore extraordinario quem impendere debet ad celebrandum, ut si mittatur in ecclesiam longinquam, vel debeat expectare longo tempore, vel debeat praevenire summo mane cum suo incommodo. Et ad celebrandam missam solemnem in cantu, maius stipendium requiritur, quam ad dicendam missam simplicem.
>
> SPORER, *ibid.*, t. 3, p. 139: Aequitas postulat et praxis obtinet stipendium maius accipi posse pro labore extraordinario in celebrando, ut si sacrum solemniter cantandum, si certo loco et tempore celebrandum, si iter longum conficiendum, etc.

Et même, au début, les prêtres fixaient librement le supplément à ajouter à l'honoraire pour acquitter ces messes qui comportaient un *labor extraordinarius*. On voit cependant que des statuts diocésains, pourtant anciens, avaient déjà tarifié l'honoraire des messes chantées:

> Item, ut nullus de cetero in errorem laudabilis consuetudinis incidat et magis accipiat quam quod sibi spectat et debeatur, declaramus . . .
>
> Pro alta simplici, cappis, diacono et subdiacono, tres solidos parisienses; et ad minus assistent tres clerici retro cantando.
>
> Pro alta, diacono, subdiacono, et clerico et duabus cappis, sex soïdos parisienses [27].
>
> Pour la rétribution d'une grande messe qu'on fera célébrer à dévotion, pour le curé dans la ville de Chaalons, Vitry et autres villes, 16 sols.
>
> Pour les diacres et sous-diacres, s'il y en a, à chacun d'eux, 5 sols.
>
> Pour les choristes ou chapiers, s'il y en a, à chacun d'eux pareillement, 5 sols.
>
> Pour le maître d'école, 5 sols.
>
> Et dans les paroisses de la campagne, pour le curé, 12 sols.
>
> Pour les diacre, sous-diacre, chapiers et maître d'école, à chacun d'eux, 3 sols [28].
>
> Pour les annuels des messes à basse voix pour les défunts, on jugera la somme de 140 livres, et lorsque les messes de ces annuels seront chantées avec un nocturne et laudes de l'office des morts, on payera deux cents livres; les trentains de messes se payeront à proportion [29].

---

[27] Statuta synodalia Stephani Poncher, *ibid.*, p. 144.

[28] *Ordonnances, mandements et lettres pastorales de Mgr l'évêque de Chaalons*, p. 214 (Règlement de l'année 1657).

[29] Ordonnances et Règlements synodaux pour le Diocèse de La Rochelle (1711), p. 326.

> Ordonnance de M. l'évêque de Clermont (1725) : L'honoraire des messes hautes ou grandes messes, si elles sont de fondation, sera de 30 sols; si elles sont à diacre et sous-diacre, de 50 sols.
>
> A l'égard des grandes messes de dévotion, et dont l'honoraire est payé manuellement, il sera de 20 sols; s'il y a diacre et sous-diacre, de 40 sols, savoir, 20 sols pour le célébrant, 10 sols pour le diacre et 10 sols pour le sous-diacre [30].

Il est certainement conforme à la raison que l'honoraire d'une grand-messe soit supérieur à celui d'une basse messe, et les auteurs le reconnaissaient aisément, tel Many:

> Varia esse potest taxa pro variis adiunctis missarum celebrandarum, v.g., hora, cantu, locorum distantia, perpetuitate oneris assumpti [31].

Gasparri affirme même que la justice exige un honoraire supérieur pour l'acquittement de ces messes:

> Proinde diversam synodalem taxam constituet Episcopus pro diversis horis quibus missa celebratur, pro diversa ecclesiarum distantia, pro diversa missarum solemnitate (quae quidem ipsa iustitia exigit) ; hoc in casu una pars maioris taxae synodalis quae statuitur, est pro labore extrinseco et accidentali, reliqua pro applicatione missae [32].

Il est vrai que le code, lorsqu'il traite des honoraires de messes, ne fait aucune distinction expresse entre les basses messes et les grand-messes. Les commentateurs cependant, les uns, s'appuyant sur le canon 824, §2 où il est dit que le prêtre autorisé à biner, s'il est tenu d'appliquer une messe à titre de justice, ne peut, sauf à Noël, recevoir un honoraire pour l'autre, *excepta aliqua retributione ex titulo extrinseco,* les autres, se fondant sur le canon 832 qui permet au prêtre d'accepter un honoraire supérieur au tarif, s'il est offert spontanément, s'accordent à reconnaître un honoraire différent et supérieur pour une grand-messe. Voici, à titre d'exemples:

> BOUUAERT et SIMENON, *Manuale Iuris canonici,* t. 2, n. 98: Si accedat labor extrinsecus, v.g. iter, cantus, hora tardior, taxa evidenter augeri potest.
>
> CAPPELLO, *De sacramentis,* vol. 1, n. 672: Varia eleemosyna potest et solet iure statui pro variis celebrationis adiunctis, ex. gr. prout missa sit celebranda privatim vel cum cantu, hora solita vel insueta, in ecclesia propinqua aut dissita, etc.

---

[30] Puisé dans FREMINVILLE, E., *Traité historique de l'origine et nature des dixmes,* p. 425.

[31] MANY, p. 95; voir aussi mot *Messe* dans DREZILLAC, Jean-François, *Dictionnaire ecclésiastique.*

[32] GASPARRI, p. 401; voir aussi FERRARIS, *Prompta Bibliotheca,* t. 7, p. 400.

VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, t. 2, n. 105: Augere taxam licet pro accedente labore extrinseco cantus, etc.

REGATILLO, *Ius sacramentarium*, I, n. 243: Retributio ex titulo extrinseco: hic est motivum de se celebrationi extraneum et onerosum, ut cantus, hora intempesta, locus dissitus, etc.

A. LOIANO, P. SERAPHINUS, *Institutiones theologiae moralis*, t. 4, p. 231: Labor extrinsecus esse potest vel hora incommoda vel locum distans vel iter periculosum vel vitae periculum vel damnum pro sacerdote, vel Missa canenda vel alia negotia negligenda, etc. Haec omnia pretio aestimari possunt et etiam absque simoniae labe pacisci in Missae celebratione.

D'autres auteurs enfin, bien que moins explicites sur cette matière, admettent tout autant qu'il doive exister une différence dans le montant de l'honoraire si un *titulus extrinsecus* s'ajoute à la célébration de la messe [33].

2 — L'honoraire de grand-messe selon notre droit particulier

1 — Caractère de nos grand-messes. — Les messes que l'on chante régulièrement dans nos paroisses, sans ministres sacrés, les jours de semaine, n'appartiennent pas au rite solennel. Bourque affirme expressément que

> "la messe chantée (sans ministres sacrés) n'est pas du tout la messe solennelle: elle est de rite formellement divers. On trouvera les règles qui la régissent dans le *Memoriale Rituum*, non dans le *Caeremoniale Episcoporum*" [34].

Dans le même ouvrage il dira plus loin que

> notre messe chantée est et doit rester fonction du rite simple. Nous avons grandement tort de l'assimiler plus ou moins en pratique à la messe solennelle. C'est tout à fait contre l'esprit et la lettre du Cérémonial romain" [35].

Les liturgistes aussi s'accordent à répéter que notre grand-messe quotidienne, telle que nous l'avons dans nos paroisses, semble tenir le milieu entre la messe basse et la messe solennelle. Des caractéristiques de la seconde, disent-ils, la grand-messe ne conserve que le chant, car pour le reste, elle s'apparente aux rites de la messe basse qui n'admet ni ministres sacrés ni encens [36].

---

[33] Voir BLAT, *Commentarium textus C. I. C.*, l. III, *De Rebus*, pars I, p. 153; AYRINHAC, H. A., *Legislation on the Sacrements*, p. 145.

[34] BOURQUE, *Cérémonial du célébrant*, p. 22.

[35] *Ibid.*, p. 226.

[36] *The Catholic Encyclopedia*, t. IX, 799; VAN DER STAPPEN, *Sacra Liturgia*, t. III, p. 369; MORETTI, *Coeremoniale iuxta Ritum Romanum*, t. 1, p. 118. HAEGY-STERCKY, *Manuel de Liturgie et Cérémonial*, t. 1, p. 144.

Mais, en plus du chant, nos grand-messes jouissent quand même d'une certaine solennité interdite à la basse messe ordinaire: elles se célèbrent avec quatre cierges allumés à l'autel [37], et deux clercs-servants assistent habituellement le prêtre [38].

Une autre particularité qui est bien propre, celle-là, à nos grand-messes quotidiennes, c'est qu'elles sont toutes recommandées du haut de le chaire au prône de la messe du dimanche [39]. Il est habituellement de règle, en effet, qu'aucune d'elles ne soit célébrée avant d'avoir été annoncée publiquement en chaire le dimanche précédent. On y proclame l'heure et le jour où elles seront chantées ainsi que le nom du donateur et l'intention pour laquelle l'honoraire a été versé. Dans bien des paroisses, après l'annonce ainsi faite au prône, on affiche à la porte de l'église la liste complète des grand-messes recommandées pour la semaine courante [40]. Ailleurs, c'est dans un journal local ou dans le bulletin paroissial que les grand-messes recommandées seront publiées, en plus d'avoir été annoncées en chaire.

Il va donc de soi, que du seul fait d'être recommandée, la grand-messe oblige plus strictement le curé à veiller à ce que les circonstances de lieu, de temps et d'ordre énoncées dans la publication qui en est faite, soient bien remplies. Aussi n'est-il pas rare, du moins dans les paroisses de villes, où cela peut se pratiquer plus commodément, qu'un curé doive recourir aux services d'un prêtre étranger pour acquitter à l'église une grand-messe déjà recommandée, qu'un surcroît d'offices imprévus, ou qu'une absence inopinée aurait empêché les prêtres de la cure de célébrer à l'heure et au jour fixés.

La solennité de ces messes aussi bien que leur recommandation, avec ce que ceci comporte d'inconvénients ou d'exigences pour le curé et la paroisse justifieraient amplement l'honoraire majoré établi pour nos grand-messes, mais il y a plus. Tous nos tarifs diocésains, en effet, comme nous le verrons bientôt, ont toujours considéré nos grand-messes comme une source de revenus pour la fabrique paroissiale et pour le curé, en attribuant à chacun, à titre de casuel, une partie de l'honoraire versé.

---

[37] *Discipline Diocésaine*, Art. 237, §2; *Mandements des Evêques de Sherbrooke* (désormais désignés sous le sigle MES), t. 1, p. 144; *Premier Synode du diocèse de Sherbrooke* (désormais désigné sous le sigle SS), Const. 428, 2°; *Constitutions synodales du diocèse de Montréal* (désormais désignées sous le sigle SM), Art. 259, §1.

[38] BOURQUE, p. 226; *Constitutions synodales du diocèse de Saint-Jean-de-Québec* (désormais désignées sous le sigle SSJ), Art. 152, §8.

[39] *Appendice au Rituel* (1853), p. 1; *Id.* (1890), p. 13; *Id.* (1919), p. 9; MES, t. 9, p. 402.

[40] *Mandements des Evêques de Montréal* (désormais désignés sous le sigle MEM), t. 16, p. 126.

2 — Origine de nos grand-messes. — Il semble bien que les premiers colons aient transporté avec eux ici l'institution des grand-messes, chantées les jours de semaine. Nous serions même porté à dire que le système d'honoraires de grand-messes que nous avons actuellement dans tous nos diocèses a existé dès les premiers temps de la colonie avec les mêmes particularités, les mêmes caractéristiques. Nous savons que dans toutes les paroisses où il se chante des grand-messes, la fabrique a droit à un casuel puisé à même l'honoraire de ces messes. Or, plus de trente ans avant la publication du premier tarif diocésain à Québec, nous voyons par le livre de comptes de l'église paroissiale de Notre-Dame de Québec que celle-ci avait retiré dix livres pour une grand-messe en 1660 [41].

Mais, si loin que l'on pousse les recherches dans la collection des Mandements des Evêques de Québec, Eglise-Mère au Canada, il est impossible de préciser le moment où les honoraires de grand-messes ont pris naissance chez nous. Ce point reste encore obscur puisque la première fois que Monseigneur de Laval fait mention des *hautes messes,* dans ses Règlements pour les enterrements et services dans la paroisse de Québec, le 10 juillet 1661, il en parle d'une façon toute naturelle et générale, qui ne provoque pas l'attention, comme s'il s'agissait d'une institution parfaitement connue des colons à qui il s'adressait:

> ... Vu de plus leurs plaintes (les curés et marguilliers de la paroisse de Notre-Dame de Québec) sur ce que semblablement la plupart des habitants du dit Québec demandent aisément des enterrements honorables pour leurs parents défunts, beaucoup de luminaires, de messes hautes, et de services funéraux, dont ensuite on ne peut tirer aucun paiement, non pas même les droits du fossoyeur et sonneur, d'où s'ensuit que la fabrique s'engage à plusieurs dettes [42].

A cette époque cependant, on ne peut encore discerner que ces *messes hautes* comportent un élément particulier qui ne se révélera qu'au Premier Synode de Québec, tenu en cette ville en 1690, et où il est dit:

> Comme il est nécessaire que les droits du curé et de la fabrique soient réglés, il a été ordonné que les cierges appartiendront tous au curé; et pour les autres droits, ils seront partagés également entre le curé et la fabrique, excepté l'ouverture de la fosse qui appartiendra toute à la fabrique [43].

Ces "autres droits" à vrai dire, n'apporteraient rien de précis s'ils n'avaient été définis d'abord dans le même Synode:

---

[41] Livre de comptes 1660-1678. Estat tant du receu que de ce qui estoit a recevoir de l'Eglise Paroissiale de Nostre Dame de Quebec depuis le premier jour de novembre de l'année mil six cens soixante, jusqu'au dernier jour d'octobre de l'année mil six cens soixante un par Matthieu Lubout Sr Deslonchamps, marguillier en charge.

[42] MEQ, t. 1, p. 33.

[43] MEQ, t. 1, p. 272, décret XVI.

> A l'égard des enterrements, il a été réglé pour les églises de la campagne qu'on ne prendra pour l'enterrement que six livres, pour une grande messe huit livres, pour une grande messe, nocturne et laudes, douze livres; pour l'enterrement d'un enfant, trois livres [44].

Ils avaient d'ailleurs été exposés plus en détail dans le *Tarif particulier des drois casuels des curés de campagne calqué sur l'ordonnance synodale du 9 novembre* 1690, et aussi dans le *Tarif uniforme proposé aux paroisses de la campagne du Diocèse de Québec,* par Mgr Plessis [45].

Ce dernier tarif, en plus de reproduire du précédent la part du casuel que retire le curé pour certaines fonctions sacerdotales, ajoute, pour chacune d'elles, le casuel qui revient à la fabrique, au bedeau et aux clercs.

Ainsi, on voit que dès 1690, il est statué que la fabrique et le curé reçoivent une certaine somme, égale pour chacun d'eux à cette époque, *pour toute grand-messe qui se célèbre dans la paroisse.* Cet état de choses s'est maintenu avec des variations accidentelles dans le partage lui-même, mais il n'en reste pas moins vrai que tous les diocèses de la province de Québec conservent encore ce système d'honoraires multiples, dont une partie est réservée au célébrant, c'est son *stipendium* proprement dit, une autre va au curé, et la dernière à la fabrique, constituant un casuel auquel tous les deux, ils ont droit.

3 — Différents tarifs établis. — Nous avons vu qu'à la suite du Concile de Trente, l'institution de tarifs diocésains pour les fonctions ecclésiastiques s'était progressivement développée. Au Canada, il appartenait à monseigneur de Laval d'ouvrir la voie en ce domaine: c'est ce qu'il fit peu après son arrivée au pays. Il faut croire cependant qu'il existait déjà un certain tarif en vigueur dans la paroisse de Québec, car étant amené à statuer sur ce sujet, en 1661, monseigneur de Laval rend obligatoires les "règlements qui ont été précédemment faits, lesquels nous avons approuvés et approuvons" [46].

Plus tard, en 1685, au moment où le premier évêque de Québec allait céder l'administration du diocèse à son successeur, la colonie comptait environ une trentaine de paroisses [47]. Mgr de Saint-Vallier, après en avoir fait la visite pastorale, et s'être enquis des besoins et des difficultés de l'apostolat dans son vaste diocèse, jugea opportun, pour uniformiser la discipline ecclésiastique et donner un nouvel essor au zèle et à la vigilance

---

[44] *Ibid.*, décret XIV.

[45] Voir en *Appendice.*

[46] MEQ, t. 1, p. 34.

[47] GOSSELIN, *Vie de Mgr de Laval,* t. 2, p. 392; MEQ, t. 1, p. 569.

des curés, de tenir le premier synode en terre canadienne. C'est à Québec, le 9 novembre 1690, que l'évêque promulgua les 26 décrets de ses Ordonnances synodales, dont les statuts XIII-XIX peuvent être regardés à bon droit comme le premier tarif vraiment diocésain au Canada [48].

Ce tarif n'a pas seulement une valeur historique indiscutable, mais il est aussi l'unique tarif diocésain du régime français, prototype de tous ceux qui ont été établis depuis. Aussi vaut-il la peine de l'insérer:

> XIII. A l'égard de la Sépulture, pour conserver l'ancien usage de l'Eglise, qui défendait d'enterrer dans l'Eglise, il est à souhaiter qu'on inspire aux peuples de faire enterrer leurs proches dans les Cimetières, comme dans les lieux destinés pour la Sépulture des Chrétiens; et afin de les éloigner de les faire enterrer dans l'Eglise, il est ordonné qu'à Québec on ne fera point l'ouverture de la fosse dans l'Eglise, qu'on n'ait donné 40 écus, à Ville-Marie 100 livres, aux Trois-Rivières 60 livres, pour les Eglises de la Campagne 40 livres.
>
> XIV. A l'égard des Enterrements, il a été réglé pour les Eglises de la Campagne qu'on ne prendra pour l'Enterrement que 6 livres, pour une grande Messe 8 livres, pour une grande Messe, Nocturne et Laudes 12 livres; pour l'Enterrement d'un enfant trois livres.
>
> XV. A l'égard des enfants qu'on voudra enterrer dans les Eglises, on payera la moitié de la somme marquée ci-dessus pour les grandes personnes.
>
> XVI. Comme il est nécessaire que les droits du Curé et de la Fabrique soient réglés, il a été ordonné que les cierges appartiendront tous aux Curés; et pour les autres droits, ils seront partagés également entre le Curé et la Fabrique, excepté l'ouverture de la fosse, qui appartiendra toute à la Fabrique.
>
> XVII. Pour empêcher que les Bedeaux n'exigent des choses au-delà de ce qui est de raison, il a été réglé que dans les Eglises de la Campagne, ils ne pourront prendre pour la fosse et pour les glas que deux livres dix sols pour les grandes personnes, et vingt-cinq sols pour les enfants, et pour la ville de Québec ils ne pourront prendre que trois livres pour les grandes personnes, et deux livres pour les enfants.
>
> XVIII. Ce sera aux Marguilliers à se faire payer des droits, et à en fournir la part aux Curés.
>
> XIX. Croyant aussi nécessaire de fixer les droits qu'on peut prendre pour la publication des Bans de Mariage, et la Messe qu'on doit dire, nous avons réglé qu'on pourra prendre six livres pour les deux ensemble: et que pour la publication seule des Bans, on ne prendra que quarante sols.

A bien lire ce tarif, on reste étonné que l'honoraire d'une basse messe n'y figure point. Sans doute le prix en était-il uniforme et connu depuis longtemps déjà, et n'a-t-il pas paru nécessaire de le rappeler. Mais là n'est pas ce qui doit retenir notre attention. La particularité la plus digne d'intérêt pour notre étude, c'est bien la division de l'honoraire de grand-

---

[48] MEQ, t. 1, pp. 270-274.

messe entre la fabrique et le curé, division que notre législation ecclésiastique a consacrée.

Tel a été le seul tarif diocésain que connut la colonie durant le régime français, avons-nous dit. Il faudra attendre l'avènement du régime anglais, en effet, avant de rencontrer les autres tarifs dont parle Mgr Baillargeon dans son *Recueil d'ordonnances synodales*:

> Dans un bon nombre de paroisses anciennes on conserve l'ancien tarif, calqué sur l'ordonnance synodale du 9 novembre 1690; dans quelques-unes on a adopté le tarif proposé par Mgr Plessis; enfin dans la plupart des paroisses nouvelles on a reçu le tarif rédigé par Mgr Signay [49].

De ceux-ci, nous ne connaissons que les deux tarifs que nous rapportons en *Appendice*. Ils sont beaucoup plus élaborés que celui de 1690, et ils ne sont destinés qu'aux paroisses de la campagne: il semble donc que des tarifs spéciaux ou même un tarif spécial était réservé aux paroisses de villes, comme avait commencé de le faire le *Rituel* de Québec [50].

Par la suite, les diocèses de Montréal et de Québec ont adpoté, à certaines époques, un tarif distinct pour les grand-messes dans les paroisses de villes. A Montréal, c'est en 1892 que s'établit la différence de tarifs [51], mais l'uniformité revint en 1919 [52], et le récent Synode de 1938 l'a maintenue [53].

Le Synode de Québec, en 1923, n'avait admis qu'un seul tarif pour les grand-messes dans tout le diocèse [54]. En 1932, cependant, les villes de Québec, de Lévis et leurs banlieues respectives ont commencé de jouir d'un tarif plus élevé pour les grand-messes qui s'y chantaient [55], privilège que le Synode de 1940 a consacré [56].

Certains diocèses d'autre part, notamment Montréal [57], Joliette [58], Saint-Jean-de-Québec [59] et Québec [60] possèdent deux taux différents pour

---

[49] BAILLARGEON, p. 151.

[50] *Rituel du diocèse de Québec*, p. 661.

[51] MEM, t. 11, p. 32.

[52] MEM, t. 16, p. 125.

[53] SM, Art. 154, §1.

[54] *Synodus Dioecesana*, Dec. 50, p. 46; MEQ, t. 13, p. 337.

[55] MEQ, t. 14, p. 101.

[56] *Acta et Decreta Synodi Dioecesanae Quebecensis Secundae* (désormais désignés sous le sigle SQ), p. 298.

[57] SM, Art. 154, §2.

[58] *Actes et Décrets du Premier Synode de Joliette* (désormais désignés sous le sigle SJ), Dec. 152, §2.

[59] SSJ, Art. 164, §2.

[60] MEQ, t. 16, p. 614.

les honoraires de grand-messes, dont l'un, plus élevé que le taux habituel des messes que font chanter les particuliers, est réservé aux grand-messes dont les honoraires proviennent des collectes faites à cette fin, ou encore des aumônes des troncs pour grand-messes.

Mais, on peut dire que, généralement, les diocèses ne connaissent qu'un tarif uniforme ne comportant qu'un taux unique, pour toutes les grand-messes manuelles qui se célèbrent dans les paroisses. Citons, entre autres, les diocèses de Nicolet [61], Valleyfield [62], Sherbrooke [63], Trois-Rivières [64], Chicoutimi [65], Saint-Hyacinthe [66], Rimouski [67], Gaspé [68].

Voilà pour les honoraires de grand-messe fixés par les tarifs diocésains. Ajoutons, cependant, que l'autorité compétente reconnaissait aussi aux paroisses le privilège de constituer des tarifs particuliers, et de les suivre après approbation. C'est à ce propos que Mgr Baillargeon pouvait dire:

> Aucun curé ne peut en conscience percevoir d'honoraires pour ses fonctions spirituelles, qu'autant qu'il y est autorisé par l'Ordinaire, selon le tarif que celui-ci a approuvé pour la paroisse qu'il dessert; et il ne peut exiger davantage, nonobstant tout usage contraire, introduit dans cette paroisse, soit par lui, soit par ses prédécesseurs: de tels usages devant être considérés comme abusifs et simoniaques[69].

Et Mgr Baillargeon prend la peine de noter:

> De là, il suit évidemment qu'un curé qui ne trouve pas un tarif en bonne forme et dûment approuvé dans sa paroisse, doit s'empresser d'en demander un à l'évêque [70].

De tels tarifs particuliers, à vrai dire, ne devaient pas comprendre les honoraires de grand-messe, mais plutôt les services funèbres, les libéras et

---

61 *Mandements des Evêques de Nicolet* (désormais désignés sous le sigle MEN), t. 3, p. 230.

62 *Mandements des Evêques de Valleyfield* (désormais désignés sous le sigle MEV), t. 8, p. 345.

63 SS, Const. 244, 1°.

64 *Tarif et Ordonnances pour le diocèse de Trois-Rivières* (1942), p. 4; Id. (1945), p. 15.

65 *Tarif et Ordonnances pour le diocèse de Chicoutimi*, p. 4.

66 *Mandements des Evêques de St-Hyacinthe* (désormais désignés sous le sigle MES-H), t. 15, p. 664; t. 16, pp. 14-15.

67 *Mandements des Evêques de Rimouski* (désormais désignés sous le sigle MER), t. 1, p. 234.

68 *Mandements des Evêques de Gaspé* (désormais désignés sous le sigle MEG), t. 1, p. 45.

69 BAILLARGEON, p. 155, XVII.

70 *Ibid.*, p. 155, en note.

les mariages. De fait, nous n'avons rencontré nulle part qu'une paroisse en particulier fût dotée d'un honoraire spécial de grand-messe. Au contraire les Mandements des évêques ou les décrets synodaux qui traitent de la question, s'adressent à toutes les paroisses indistinctement, sauf les exceptions que l'on a vues pour les paroisses de villes dans le diocèse de Montréal et de Québec [71].

La même restriction s'impose pour les tarifs établis par la coutume, et qui n'ont rien à voir avec les honoraires de grand-messe, semble-t-il. Ceux-ci, en effet, étaient déjà fixés et uniformes dans toutes les paroisses de chaque diocèse, lorsque parut ce décret du 2e Concile provincial de Québec en 1845:

> Ne parochi et ecclesiarum rectores taxam (tarif) pro functionibus ecclesiasticis immutent, nisi approbante Episcopo, neque alia sibi attribuant, quam quae ipsis vel lege dioecesana, vel probata consuetudine competunt [72].

Ce décret devait donc s'entendre uniquement des services funèbres, des libéras et des mariages. Le fait que la Discipline du diocèse de Québec rappelle ce texte jusque dans l'édition de 1895 [73], montre bien qu'il ne visait nullement les honoraires de grand-messe.

4 — Légitimité de notre honoraire de grand-messe. — En somme, nous avons présentement, dans les tarifs de nos diocèses, un système d'honoraires de grand-messe qui a près de trois siècles d'existence. Ces honoraires sont tripartites, en ce sens qu'ils comprennent, outre l'honoraire du célébrant, un surplus à partager entre le curé et la fabrique qui, elle, voit à solder les frais, c'est-à-dire, à verser au célébrant la part qui lui revient, puis à rémunérer les services des chantres, des sacristains et des clercs servants.

Parce que le code de Droit canonique ne parle pas d'honoraires de grand-messe comme tels, cela ne signifie pas que l'Ordinaire du lieu ne peut légiférer en ce domaine, et ne peut, non plus, comme cela se pratique chez nous depuis si longtemps, attribuer, de l'honoraire majoré pour les messes chantées, une part au curé et à la fabrique, tout en réservant intacte la rétribution qu'en doit tirer le célébrant. Le droit commun ne prévoit pas notre façon d'agir, mais il ne la réprouve pas non plus.

> Pour ce qui est des prescriptions particulières du Concile et des diverses législations synodales, diocésaines ou régionales, elles demeurent en vigueur dans la mesure où elles ne contredisent pas le droit commun [74].

---

71 Voir *supra*, p.

72 *Decreta Secundi Concilii Provinciae Quebecensis*, Dec. XV, §2, 8°.

73 *Discipline du Diocèse de Québec*, p. 231. (Ed. de 1879, p. 221).

74 BELANGER, Mgr Valérien, *Le Code de Droit canonique et notre législation particulière*, p. 80, dans *Les Cahiers canoniques de Laval*, N. 1.

Comme nos honoraires de grand-messe ont été institués pour subvenir aux charges de la fabrique et à la subsistance des curés [75], l'on peut remarquer une certaine analogie entre ce qui revient au curé et à la fabrique dans nos honoraires et le surplus dont parle le canon 840, §2 que l'on peut garder dans les messes *quasi-manuelles, si pinguis eleemosyna locum pro parte tenet dotis beneficii aut causae piae.* Mais là s'arrête la ressemblance, parce que nos messes chantées ne sont pas *ad instar manualium,* et ce qui va au curé et à la fabrique n'est nullement une retenue: c'est le tarif diocésain qui attribue au curé une part de l'honoraire de grand-messe, en tant que *pars dotis beneficii,* et une autre à la fabrique, considérée comme *causa pia.*

Ce sera donc à la lumière de notre législation particulière et de notre droit ecclésiastique québécois que nous devrons étudier le partage de nos honoraires de grand-messe entre le célébrant, le curé et la fabrique, ainsi que certains corollaires qui en découlent. Par là, nous n'infirmerons en rien les prescriptions des canons 824-844, qui conservent intègre leur valeur en ce qui concerne les autres questions qui se rapportent à nos honoraires de grand-messe.

Mais faire abstraction de leurs particularités pourrait nous conduire à des impasses ou encore à des jugements incomplets. Telle est vraisemblablement la cause de ceux-ci.

> Une remarque importante et qui intéresse sérieusement la conscience, c'est que nulle part au sujet des honoraires de messes et des lois très strictes qui les concernent, on ne voit de distinction entre les messes basses et les messes chantées. Toutes les messes sans exception, dont les honoraires sont payés par les fidèles, sont soumises aux mêmes règles, et spécialement à celle édictée par le canon 841 [76]. Les grand-messes sont soumises aux mêmes règles canoniques que les messes basses, le droit canon ne faisant à leur sujet aucune distinction. Il faut donc leur appliquer également les prescriptions disciplinaires, celles notamment du canon 835, du nouveau Code [77].

Enfin, le décret 633 du Premier Concile Plénier de Québec:

> Pro missis fundatis aut cantatis, norma pecuniam dividendi inter ecclesiam et sacerdotem definiatur juxta probatas consuetudines, nec inconsulto Ordinario mutetur,

pourtant limpide quant au partage de nos honoraires de grand-messes, a suscité l'opinion suivante:

> Les décrets 631-633 ne contiennent rien de particulier et sont remplacés dans le Code par les canons 1236, 1182, 1545-1549 et 826-841 [78].

---

[75] MEQ, t. 11, p. 64; MER, t. 3, p. 114; MES-H, t. 14, p. 193.
[76] EMARD, Mgr J.-M., *Le Code de Droit canonique,* p. 126.
[77] EMARD, Mgr J.-M., *Oeuvres pastorales,* t. 5, p. 168.
[78] DESROCHERS, p. 139.

L'honoraire de grand-messe et le bénéfice curial

1 — L'honoraire du célébrant

1 — Au début l'honoraire du célébrant s'identifie avec la part du curé. — Il est curieux de noter qu'autrefois nos tarifs diocésains ignoraient complètement, dans le partage à faire de l'honoraire de grand-messe, la part qui devait revenir au célébrant: ils ne faisaient mention que de la fabrique, du curé ainsi que des serviteurs de l'église. Il est vrai que même en 1753, il n'est pas encore question de vicaires dans le diocèse, puisque dans un mandement qui annonce la première retraite ecclésiastique au Canada, l'évêque prévient les fidèles qu'il établit

> une retraite publique en faveur de tous ceux qui ont charge du salut des âmes, laquelle se fera tous les ans et à laquelle vos pasteurs pourront assister, observant toutefois de n'y venir qu'alternativement: de sorte que les habitants d'une paroisse puissent avoir recours aux deux curés les plus voisins, tant pour la réception des sacrements que pour assister à l'office divin. Lorsqu'un de messieurs vos curés viendra à la retraite, il en avertira ses deux voisins et conviendra avec eux pour l'administration des sacrements et l'heure de dire la messe paroissiale [79].

Mais on voit qu'en 1788, dans un règlement sur la juridiction des prêtres, l'on parle explicitement des vicaires [80]. Pourtant, ils devaient être très peu nombreux à cette époque puisque le *Mémoire* sur l'état du diocèse, envoyé à Rome en 1794, dit qu'il n'y a au pays que 130 églises et 160 prêtres [81]. Quoique "la rareté des ecclésiastiques oblige souvent de confier deux petites cures à un seul, qui les dessert alternativement" [82], si l'on tient compte des prêtres occupés soit à l'administration du diocèse, soit au séminaire, de même que ceux qui ont dû quitter le saint ministère, usés par l'âge ou la maladie, on peut affirmer sans crainte que les vicaires devaient être très clairsemés au Canada, vers la fin du XVIIIe siècle.

De fait, ce n'est que vers le milieu du siècle dernier que les vicaires formeront un groupe assez imposant. Aussi pourront-ils, lors de la première retraite générale du clergé, en 1841, prendre soin des paroisses pendant l'absence des curés, et même s'occuper, au besoin, des cures voisines [83].

---

79 MEQ, t. 2, pp. 99-100.

80 MEQ, t. 2, p. 356.

81 MEQ, t. 2, pp. 479, 483.

82 *Ibid.*, p. 480.

83 MEQ, t. 3, p. 402.

Il n'est toutefois pas étonnant qu'en raison de leur nombre encore très restreint, on n'ait pas cru bon, dans les tarifs de grand-messe, de faire une mention spéciale pour le célébrant qui pourrait être autre que le curé.

Même le tarif que l'abbé Maguire [84] et Mgr Baillargeon [85] attribuent à Mgr Plessis, qui a gouverné le diocèse de Québec de 1806 à 1825, ne parle pas du célébrant d'une grand-messe, comme tel, mais uniquement du curé, lorsqu'il partage ainsi l'honoraire:

Grand-messe ou service sans sépulture

A la fabrique,	4 lb.	0 sols	ou	3 sh.	4 den.
Au curé,	4 lb.	0 sols	ou	3 sh.	4 den.
Au bedeau pour une cloche,	1 lb.	10 sols	ou	1 sh.	4 den.
A chaque clerc,	0 lb.	8 sols	ou	0 sh.	4 den.

Tout porte donc à croire que pendant longtemps, même après l'apparition de ce dernier tarif, le célébrant d'une grand-messe, autre que le curé dans sa paroisse, recevait un honoraire de basse messe, à défaut d'un honoraire spécial propre à une messe chantée. Ce qui n'était pas considérable. Le grand-vicaire Maguire écrit en 1830:

> L'honoraire de la basse messe qui, vers la fin du XVIIe siècle, était dans ce diocèse de 15 et ensuite de 20, est fixé depuis plus d'un demi-siècle à 24 sols [86].

Le Tarif particulier calqué sur l'Ordonnance synodale de 1690 l'avait établi à 1 lb. 4 sols ou 1 chelin, et, semble-t-il, il est resté à ce taux jusqu'en 1871:

> A partir donc de la réception de la présente, le tarif des basses messes sera de vingt-cinq centins, ou d'un quart de piastre [87].

2 — Il est ensuite séparé pour être maintenu comme tel. — On voit donc que jusqu'à ce moment-là, l'honoraire du célébrant d'une grand-messe s'identifie avec la part que le curé reçoit pour cette même messe. Une telle façon d'agir ne pouvait pas durer longtemps sans aller à l'encontre du droit commun qui autorise un honoraire majoré pour une messe

---

84 MAGUIRE, p. 256.

85 BAILLARGEON, p. 151.

86 MAGUIRE, p. 125.

87 MEQ, t. 5, p. 33. Voir aussi MEM, t. 6, p. 183.

chantée, mais qui veut aussi que la majoration profite de quelque manière au célébrant. Aussi le Diocèse de Montréal ne tarde pas à corriger cet état de chose, et dans un mandement du 5 avril 1880, on lit: "Désormais les honoraires du célébrant pour une grand-messe seront de cinquante centins au lieu de vingt-cinq" [88]. C'était bien se conformer au droit commun, car

> en attribuant au vicaire qui chante la messe les seuls honoraires d'une messe basse, elle (cette pratique) est en contradiction avec l'enseignement de tous les canonistes et celui de la Sacrée Congrégation du Concile, qui réclame pour le célébrant un honoraire en rapport avec le genre et l'heure de la messe qu'il dit [89].

Le Premier Concile Plénier de Québec, pour sa part, est venu obliger tous les diocèses à attribuer un honoraire au célébrant d'une grand-messe:

> Pro missis cantatis et exsequialibus, in unaquaque dioecesi statuatur stipendium sacerdoti celebranti tribuendum [90].

Bien que ce décret n'en parle pas expressément, il est probable qu'il faille entendre ce *stipendium* dans le sens d'un honoraire spécial pour ces messes, c'est-à-dire un honoraire plus élevé que pour des basses messes.

Ce qui nous incite à penser ainsi, c'est que même avant ce décret du Concile, le célébrant quel qu'il fût recevait une rétribution pour la messe qu'il disait. Mais après le Concile, on voit que les différents diocèses, sans pourtant hausser l'honoraire de la basse messe, vont tour à tour accorder au célébrant d'une grand-messe un honoraire majoré, plus élevé que celui d'une messe basse.

A Sherbrooke, par exemple, l'honoraire est porté de vingt-cinq à cinquante cents en 1914 [91]. A Valleyfield, il sera de soixante-quinze cents en 1915 [92], tandis qu'il atteindra un dollar à Montréal, en 1919 [93], de même qu'à Saint-Hyacinthe [94], à Gaspé [95] et ailleurs.

Désormais, tous les tarifs diocésains sépareront nettement dans les honoraires de grand-messe la part qui va au célébrant, de celle qu'ils attribuent au curé et à la fabrique. Ce qui fait que maintenant, lorsque le

---

88 MEM, t. 9, p. 296.

89 *L'Ami du Clergé*, 1898, p. 1091.

90 Concilium Plenarium Quebecense Primum (désormais désigné sous le sigle CPQ), dec. 137 b.

91 MES, t. 6, p. 293.

92 *Oeuvres pastorales de Mgr Emard*, t. 4, p. 190.

93 MEM, t. 16, p. 125.

94 MES-H, t. 16, p. 15.

95 MEG, t. 1, p. 45.

curé célèbre lui-même, il a droit, non plus comme autrefois à la seule portion que lui accordaient les tarifs, mais bien à l'honoraire du célébrant plus la part qui lui revient à titre de curé.

3 — Ce qu'il devrait être. — Dès leur origine, les honoraires de messe avaient pour but d'aider à la subsistance du clergé, ce qui devint plus évident encore, lorsque la coutume de verser une aumône à cette fin remplaça celle d'apporter la matière du sacrifice[96]. A cette époque, en effet, et plus précisément avec l'avènement des messes privées, le prêtre qui célèbre garde pour lui l'offrande volontaire, versée à titre d'honoraire, qu'elle soit petite ou non[97].

C'est d'ailleurs la doctrine unanime et constante que celui qui célèbre a droit à l'honoraire versé. Le Code ne parle pas autrement lorsqu'il affirme au canon 824, §1:

> sacerdoti cuilibet Missam celebranti et applicanti licet eleemosynam seu stipendium recipere.

Or nous avons vu dans le chapitre précédent que le droit commun approuve un honoraire majoré lorsque intervient dans la célébration de la messe un labeur de surcroît. Et cet honoraire, cela va sans dire, appartient au prêtre qui célèbre et applique la messe à l'intention demandée. De fait, les auteurs, quand ils parlent du labeur de surcroît pour lequel on peut exiger un honoraire supérieur, ne font mention que du célébrant lui-même.

> SUAREZ, *In 2am 2ae*, 1. 4, cap. 21, n. 15: Illi ergo labores censendi sunt per accidens adiuncti his ministris sacris, qui non ex vi ministerii per se ac moraliter expetuntur; sed tantum in casu, ratione, circumstantiarum, personarum aut locorum, ut sunt agere iter unius leucae ad dicendum sacrum, quando id non est coniunctum officio aut beneficio; expectare quotidie per horam, vel aliud tempus ad celebrandum, vel dicere missam statis horis, vel in certis locis, et ad hoc obligari, et similia.
>
> ID., *in 3am*, qu. 83, art. 6, n. 5: Atque hinc obiter intelligitur ratio, ob quam maius stipendium taxetur pro solemni Missa, quam pro private, quia scilicet neutri debetur integra sustentation; et ideo quo maius ministerium sacerdos exhibet, ec aliquid amplius ad sustentationem suam recipere potest.
>
> GASPARRI, *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia*, t. 1, p. 401: Episcopus rationem habebit laboris, iteneris, horae, solemnitatis, perpetuitatis Missae

---

96 VAN ESPEN, t. 1, pars II, sect. I, tit. V, cap. V nn. 1-3: *Ibid.*, t. 2, pars I, *De Simonia*, cap. VI, §1, 2, 4; *Ibid.*, cap. VII, §1: "Instruendus est populus, ut honoraria illa animo vere christiano, et ea pietate, qua olim Christiani suas ad altare oblationes offerre consueverant, honoraria seu stipendia sacrorum Deo in ministrorum sustentationem consecrent'.'

97 *Ibid.*, *De Simonia*, cap. VI, nn. 1, 2; DE LUGO, *De Sacr. Euch.*, disp. XXI, sect. 1, n. 13.

celebrandae ac etiam officii parochialis. Proinde diversam synodalem taxam constituet pro diversis horis quibus Missa celebratur, pro diversa ecclesiarum distantia, pro diversa Missarum solemnitate (quae quidem ipsa taxae synodalis quae statuitur, est prolabore extrinseco et accidentali, reliqua pro applicatione Missae. MANY, *Praelectiones de Missa*, p. 95: Varia esse potest taxa pro variis adiunctis missarum celebrandarum, v.g., hora, cantu, locorum distantia, perpetuitate oneris assumpti.

L'Ami du clergé, 1903, p. 56: Tous les tarifs ont prévu un honoraire plus élevé pour une messe chantée que pour une messe basse, et cela, dans un double but: fournir au curé un supplément de traitement sous le nom de droit curial et ensuite pour rémunérer les fatigues du chant. Quant aux honoraires prévus pour le chant, il est certain qu'ils appartiennent à celui qui a chanté la messe.

CAPPELLO, *De Sacramentis*, t. 1, n. 646: Varia eleemosyna potest et solet iure statui, pro variis celebrationis adiunctis, ex. gr. prout Missa sit celebranda privatim vel cum cantu, hora solita vel insueta, in ecclesia propinqua aut dissita; /. . ./ Aliae quoque circumstantiae considerari possunt, ut quantitas stipendii exinde praefiniatur.

Nos messes chantées comportent certainement pour le célébrant le labeur de surcroît dont parlent les auteurs. Non seulement le chant ajoute une solennité à la messe, mais encore le prêtre doit s'astreindre à célébrer à heure fixe, au jour déterminé, et il doit acquitter la messe qui a été recommandée, et non pas une autre. Ce sont autant de motifs en faveur d'un traitement spécial dont les auteurs lui accordent le droit.

La distinction entre l'honoraire d'une basse messe et celui d'une grand-messe pour le célébrant a pris du temps à s'implanter dans notre régime paroissial, et encore n'existe-t-elle pas partout [98]. Plusieurs diocèses cependant ont fixé l'honoraire du célébrant d'une grand-messe au même montant que celui d'une messe grégorienne ou d'une messe dite privilégiée [99]. Ailleurs, surtout là où l'on ne reconnaît pas cette dernière, on a porté l'honoraire du célébrant à un taux nettement différent de celui d'une basse messe [100].

---

[98] SSJ, Art. 160, §1, 161, §1, où l'on voit que le célébrant reçoit l'honoraire d'un dollar pour une messe lue ou chantée.

[99] SS. Const. 244, I, 1°, 20; SQ. p. 298; *Tarif et Ordonnances pour le diocèse de Chicoutimi*, pp. 3-4; *Tarif et Ordonnances pour le Diocèse des Trois-Rivières*, 1945, pp. 15-16; MEN, t. 3, pp. 230, 232. L'honoraire d'une messe privilégiée s'entend habituellement de celui d'une basse messe demandée à titre spécial, "par exemple: à date fixe, dans un espace de temps ou dans un endroit déterminé" (MES-H, t. 14, p. 15), ou encore: "lorsque le donateur, sans y avoir été amené, pose une condition particulière, celle, par exemple, de célébrer dans une autre église, de célébrer à une heure plus matinale ou plus tardive" (*Discipline Diocésaine*, n. 766). C'est aussi l'honoraire "d'une messe pour laquelle le donateur détermine les circonstances onéreuses de lieu, de temps ou autres, que le prêtre s'engage à observer dans la célébration de cette messe" (*Tarif et Ord. du dioc. de Chicoutimi*, p. 3).

[100] SM, Art. 151, §1.

Bref, on peut dire, d'une façon générale, qu'en ceci notre droit particulier s'ajuste au droit commun: le célébrant d'une grand-messe perçoit habituellement un honoraire supérieur à celui d'une basse messe.

Mais encore, cet honoraire est-il suffisant, pourrait-on se demander? Pour répondre à cette question, il faudrait considérer les exigences de notre droit particulier et celles du droit commun sur les honoraires de grand-messe, et voir si l'on pourrait les concilier pour en arriver à une solution qui les satisfasse toutes.

Rappelons qu'au regard de notre régime paroissial nos honoraires de grand-messe, dès leur institution, avaient un double but: aider à subvenir aux dépenses des fabriques et contribuer, en même temps, à assurer un surplus de revenus aux pasteurs[101]. Il est vrai qu'à l'époque de la naissance de nos messes chantées, et pendant longtemps par la suite, les fabriques de même que les curés avaient un réel besoin de ce secours. Il est hors de doute qu'il en est encore ainsi dans plusieurs cas. Aussi bien, de par la reconnaissance explicite des évêques, exprimée dans les tarifs que chacun a approuvés pour son diocèse, les fabriques et les curés ont toujours droit à une part des honoraires des grand-messes qui se chantent dans la paroisse.

Ajoutons toutefois que si pendant plus d'un siècle, les tarifs n'ont pas attribué une part spéciale au célébrant lui-même, c'est qu'il n'y avait que des curés dans les paroisses, et qu'il eût été inutile de favoriser le célébrant comme tel qui, dans la presque totalité des cas, ne faisait qu'un avec le curé. Plus tard on a fixé et appliqué séparément le taux de l'honoraire à verser au célébrant quel qu'il fût. Puis, après de lentes mais louables augmentations on en est venu au taux à peu près uniforme aujourd'hui d'un dollar pour celui qui acquitte une grand-messe. Par là, il est visible que notre régime paroissial, au moins en ce qui a trait aux tarifs, garde avec une filiale soumission à la tradition le souvenir de l'époque où le curé était le seul prêtre dans la paroisse.

Car le droit commun, pour sa part, agit tout différemment pour les honoraires de grand-messes. La loi générale veut que l'honoraire appartienne à celui qui célèbre, comme elle attribue à celui qui s'acquitte du labeur de surcroît dans la célébration de la messe, le supplément qu'elle permet d'ajouter à cette fin. Si elle ignore le partage des honoraires de messes entre célébrants et autres, elle approuve parfois la retenue d'une partie de l'honoraire au détriment du célébrant, moyennant certaines conditions énumérées au canon 840, §1 pour les messes manuelles. Mais

---

[101] MES-H, t. 14, p. 193; MEQ, t. 11, p. 64.

il n'est pas question ici de retenue: le célébrant recevant tout ce que lui attribue le tarif diocésain.

Or, dans nos diocèses où les honoraires des grand-messes varient de trois à cinq dollars, il est presque de règle de n'attribuer au célébrant que la somme d'un dollar: proportion qui va du tiers au cinquième du montant total [102]. Cette pratique ne paraît pas selon l'esprit du droit commun, car de tels honoraires ne sont pas sensiblement supérieurs à ceux d'une basse messe et ne tiennent pas assez compte de la rémunération attachée au chant et aux autres exigences d'heure, de jour et d'intention, inhérentes à la célébration de ces messes.

Accorderait-on au célébrant la moitié du montant versé pour une grand-messe, que l'on se rapprocherait et de l'esprit et de la lettre du droit commun, sans pour cela causer injure aux prescriptions de notre régime paroissial: nos grand-messes seraient encore une source de revenus pour les fabriques et pour les curés, et les célébrants auraient alors la certitude que l'honoraire est principalement pour eux.

2 — La part du curé

1 — Sa nature: casuel. — Guyot nous dit que

> le casuel est ce qui est accidentel, incertain. Le casuel d'un curé consiste dans les rétributions des messes, des baptêmes, des enterrements, etc [103].

Mgr André, un peu plus explicite, affirme qu'on appelle ainsi

> les honoraires ou rétributions accordées aux curés, vicaires ou desservants des paroisses, pour les fonctions de leur ministère, pour les baptêmes, mariages, sépultures, etc. Ces honoraires sont de véritables droits qui se payent plus ou moins souvent, selon les cas et les circonstances: d'où vient le mot de casuel [104].

Le Dictionnaire de Droit canonique parle dans le même sens lorsqu'il dit que le casuel comprend "les émoluments perçus d'une façon accidentelle" et il ajoute qu'il "comprend des offrandes libres et des protestations obligatoires" [105]. Seules les dernières sont tarifées, déterminées par une taxation officielle. Le casuel du curé entre donc à bon droit dans ces

---

[102] Trois diocèses, à notre connaissance. Valleyfield (*Oeuv. past. de Mgr Emard*, t. 5, p. 396), Ottawa et Joliette (SJ, art. 162, §1) accordent au célébrant d'une grand-messe la somme d'un dollar et quart. C'est déjà un progrès. Mais, si l'on tient compte que l'honoraire d'une basse messe y est habituellement d'un dollar, la différence entre les deux demeure encore restreinte, et de toutes façons le célébrant d'une grand-messe ne retire, comme honoraire, qu'une petite fraction du montant total exigé pour une telle messe.

[103] GUYOT, *Répertoire*, t. 8, p. 3.

[104] ANDRÉ, *Mgr, Dictionnaire de Droit Canonique*, t. 1, p. 310.

[105] NAZ, *Dictionnaire de Droit canonique*, mot *Casuel*, t. 11, col. 1398.

dotem beneficii constituunt certae et voluntariae fidelium oblationes, quae ad beneficii rectorem spectent (Can. 1410).

Notre casuel n'est pas autre chose que ces offrandes spontanées des fidèles à l'égard des curés, offrandes que le caractère de nos gens, leurs habitudes aussi, attribuent largement aux curés.

WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, vol. 2, p. 199: Ad dotationem sufficiunt oblationes spontaneae fidelium, modo sint certae et quae cedant in beneficium rectoris seu titularis officii: ita passim obtinet in nonnullis regionibus, ut illae oblationes fidelium induant veluti naturam alicuius tributi, licet voluntarii, non minus tamen certi quam si stricto iure exigeretur.

VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, t. 2, n. 743: Certae oblationes, hac, ni fallimur, ratione, ut vel lege vel more sint stabilitae, quamvis earum quantitas non sit determinata. Non omnes oblationes, sed eae ad quas rector beneficii ius habet?

MATTHAEUS CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, t. 2, p. 363: Difficilius concipi potest qua ratione dos oblationibus voluntariis constitui possit; quod enim voluntarium et spontaneum est a voluntate hominum scilicet pendens facile deficere potest. Difficile enim intelligetur qua ratione oblationes requirat. Difficultas tamen valde minuitur si indoles populorum consideretur quae talis esse potest sive ex educatione, sive ex vigentibus moribus regionis ut certitudinem pariat oblationes etiam voluntarias nunquam defecturas.

CAPPELLO, Felix M., *Summa Iuris Canonici*, t. 2, p. 511: Necesse est ut sint certae, i.e. ut ex more sive praxi reapse solvantur, quamvis earum quantitas non sit praefinita. Dicuntur voluntariae, quia non ex lege vel pacto aliave conventione solvendae sunt, sed tamen ex quadam obligatione sponte suscepta.

Appliquant ces notions aux sources de revenus du curé, la Discipline diocésaine de Québec dit bien que le casuel est la partie du revenu du curé qui est fortuite et aléatoire et qu'il provient des messes célébrées, des mariages, des funérailles et autres fonctions funèbres [106].

Ce revenu casuel devint nécessaire dès le début de la colonie alors que les paroisses naissantes ne pouvaient rapporter un bénéfice suffisant à l'entretien du curé. "Les dîmes de tout le pays, en 1700, n'auraient pu supporter plus d'une dizaine de prêtres" [107].

Nos premiers évêques en établissant un casuel ici pour aider aux curés, se sont sans doute inspirés des lois françaises. Il est vrai que l'ancienne Ordonnance d'Orléans [108] interdisait aux ecclésiastiques d'exiger

---

106 *Discipline diocésaine*, p. 74.

107 FALARDEAU, p. 31.

108 *Ordonnance d'Orléans*, art. XV (janv. 1560, Charles IX): "Défendons à tous prélats, gens d'église et curés, permettre être exigé aucune chose pour l'administration des saints sacrements, sépultures, et toutes autres choses spirituelles, nonobstant les prétendus louables et communs usages: laissant toutefois à la discrétion et volonté d'un chacun donner ce que bon lui semblera". Voir DE LACOMBE, *Pragmatiques*, p. 75; GUYOT, t. 29, p. 403.

une rétribution pour leurs services spirituels, mais elle permettait bien d'accepter ce que les fidèles offraient de leur plein gré, selon l'usage déjà répandu parmi eux.

Guyot, et avec lui d'autres auteurs[109], remarque fort à propos qu'une telle prohibition rendait fort précaire la condition des curés. Heureusement, l'Ordonnance de Blois[110] est venue rétablir plus équitablement les curés dans leur droit d'exiger des honoraires pour leurs fonctions[111].

La portée de ces Ordonnances n'échappait pas à Mgr de Laval quand il établit dans la Nouvelle-France, peu après son arrivée en 1659, des règlements concernant les revenus provenant des services funèbres et des "messes hautes"[112], car les curés étaient dans une pénible situation financière et il fallait leur venir en aide. C'était préparer la voie aux statuts XIV, XVI et XVIII du 1er Synode, tenu à Québec en 1690[113]:

> XIV. Il a été réglé pour les églises de la campagne qu'on ne prendra pour une grande messe que 8 livres.
>
> XVI. Comme il est nécessaire que les droits du curé et de la fabrique soient réglés, il a été ordonné que les cierges appartiendront tous aux curés; et pour les autres droits, ils seront partagés également entre le curé et la fabrique, excepté l'ouverture de la fosse, qui appartiendra toute à la fabrique.
>
> XVIII. Ce sera aux marguilliers à se faire payer des droits, et à en fournir la part aux curés.

Dès cette époque donc, nos textes de lois reconnaissent explicitement le droit qu'a le curé à un certain casuel sur l'honoraire de grand-messe. Désormais ce principe sera appliqué dans tous les diocèses[114], et ce ne sera pas une innovation chez nous, mais un simple rappel de ce qui se faisait depuis le tout début de la colonie, que ce décret 633d, du 1er Concile Plénier de Québec:

---

109 Voir DURAND DE LA MALLANE, *Dictionnaire de droit canonique*, mot *Honoraires*, t. 11.

110 *Ordonnance de Blois*, art. 51 (mai 1579, Henri III): "Nous voulons et ordonnons que les curés, tant des villes qu'autres, soient conservés ès droits d'oblation et autres droits paroissiaux, qu'ils ont accoutumé de percevoir, selon les anciennes et louables coutumes, nonobstant l'Ordonnance d'Orléans à laquelle nous avons dérogé et dérogeons pour ce regard". Voir DE LACOMBE, p. 94; GUYOT, t. 29, p. 403.

111 GUYOT, t. 29, mot *Honoraires*.

112 MEQ, t. 1, p. 33.

113 MEQ, t. 1, p. 272.

114 *Rituel de Québec*, p. 661; SQ, p. 298; BAILLARGEON, p. 155, t. 1, p. 139; *Mandements des Evêques de Joliette* (désormais désignés sous le sigle MEJ), t. 1, p. 392; *Oeuvres past. de Mgr Emard*, t. 5, pp. 167, 396.

Pro missis fundatis aut cantatis norma pecuniam dividendi inter ecclesiam et sacerdotem definiatur juxta probatas consuetudines, nec inconsulto Ordinario mutetur [115].

C'était donc un fait connu depuis longtemps que le curé avait droit à une part de l'honoraire des grand-messes qui se célébraient dans sa paroisse. Les législations diocésaines subséquentes n'ont eu qu'à ajuster, selon les circonstances, cette part du casuel que le curé retirait ainsi. Et il va sans dire que le curé prenait toujours ce casuel, même si c'était lui qui chantait la messe [116].

Règle générale, le casuel du curé sur l'honoraire de grand-messe était égal à celui que la fabrique retirait elle-même [117]. Il arivait parfois cependant que le curé avait un casuel moindre que la fabrique, mais alors celle-ci, qui devait voir à toutes les dépenses, ne retirait en somme qu'un montant égal à celui du curé [118].

2 — Le sujet de ce droit: le curé. — Tous nos tarifs diocésains accordent une part de l'honoraire de grand-messe, à titre de casuel, au curé de la paroisse. L'honoraire de grand-messe, dans la pensée de nos évêques, était institué pour venir en aide aux paroisses et aux curés: "pour subvenir aux dépenses de l'église et à la subsistance de leurs pasteurs" [119].

Le curé doit s'entendre ici selon le texte des canons 451, §1 et 471, §1:

Can. 451, §1: Parochus est sacerdos vel persona moralis cui paroecia collata est in titulum cum cura animarum sub Ordinarii loci auctoritate exercenda.

Can. 471, §1: Si paroecia pleno iure fuerit unita domui religiosae, capitulari vel alii personae morali, debet constitui vicarius, qui actualem curam gerat animarum, assignata eidem congrua fructuum portione, arbitrio Episcopi.

Dans ce dernier cas, c'est bien la maison religieuse, l'église cathédrale ou toute autre personne morale qui est curé habituel et qui a droit au casuel sur l'honoraire de grand-messe. Le vicaire actuel reçoit une portion convenable de revenus et n'a rien à prétendre au casuel, à moins que par un règlement de l'évêque le casuel prévu au tarif diocésain ne constitue une partie des revenus assignés au vicaire actuel.

---

115 CPQ, Dec. 633 d, p. 449.

116 *Tarif et Ordonnances pour le diocèse de Trois-Rivières*, p. 4; *Tarif et Ordonnances pour le diocèse de Chicoutimi*, p. 4.

117 MES-H, t. 16, pp. 14-15; *Oeuvres past. de Mgr Emard*, t. 5, p. 167; MES, t. 8, p. 13.

118 MEQ, t. 14, p. 101; SQ, p. 298; *Tarif et Ord. du dioc. de Trois-Rivières*, p. 4; *Tarif et Ord. du dioc. de Chicoutimi*, p. 4.

119 MEQ, t. 11, p. 64; voir aussi MER, t. 3, p. 114; MES-H, t. 14, p. 193.

Le vicaire remplaçant ou suppléant (Can. 474) et le vicaire coadjuteur (Can. 475, §§1, 2) ne reçoivent aucun casuel sur l'honoraire de grand-messe car, dans les paroisses où ils exercent leur ministère, il existe un curé, et c'est à lui que nos tarifs attribuent le droit au casuel. Le vicaire coadjuteur a droit, il est vrai, à une part convenable des revenus curiaux, à moins qu'il ne soit prévu autrement à sa subsistance, mais cela n'implique pas nécessairement le droit au casuel. Il reste, toutefois, que l'évêque pourrait en attribuer une partie, mais ce serait alors en vertu d'un règlement particulier et non de la loi générale qui n'accorde le casuel qu'au curé, à l'exclusion de tout autre. Quant au vicaire économe (Can. 472, 1°; 473 §1), il est de règle, chez nous, que durant la vacance d'une paroisse, tous les revenus sont dévolus à la fabrique qui verse un salaire, sans droit au casuel, à celui qui remplit la vacance. C'est donc pour celui-ci la part de revenus qui lui est assignée et qui pourvoit convenablement à sa subsistance [120].

De même que la loi civile en France, reconnaissait, par les ordonnances des rois, le droit des curés aux honoraires et aux revenus casuels provenant des fonctions ecclésiastiques ressortissant de leur charge, ainsi dans la province de Québec, le droit paroissial n'est pas moins explicite à ce sujet. Déjà, Beaudry affirmait:

> le curé a également droit aux émoluments fixés résultant des obits et fondations, aux casuels et autres fixés par l'évêque, et à la dîme [121].

Et il ajoutait:

> Le droit de l'évêque de régler les droits et prélèvements pour certains services rendus par le curé, a été reconnu par les tribunaux, et le droit de recouvrer ces émoluments ne souffre aucun doute [122].

Tous les auteurs de droit paroissial, par la suite, n'ont fait que confirmer ce jugement et admettre ainsi d'une façon absolue que notre législation paroissiale reste ferme et constante dans la reconnaissance à l'évêque, du droit d'établir des tarifs et des droits casuels, et aux curés, du privilège d'en jouir [123].

3 — L'exercice de ce droit. — Si l'on s'en rapporte à la formule du décret d'érection d'une paroisse dans nos diocèses, formule dont on trouve un exemple dans Mignault [124], on voit que l'évêque, en cette occasion, enjoint aux fidèles de payer au nouveau curé et à ses successeurs les dîmes et oblations telles qu'usitées et autorisées dans le diocèse. D'autre part,

---

120 Voir: ST, Déc. 113, §3; SSJ, Art. 60, §2; SM, Art. 60, §3.

121 BEAUDRY, p. 89.

122 *Ibid.*, p. 89.

123 MIGNAULT, p. 139; POULIOT, *Le Droit paroissial*, p. 358; *Id.*, *Le Traité de Droit fabricien*, p. 487; BUREAU, Mgr J.-A., *Quelques notes de Droit paroissial*, p. 39.

124 MIGNAULT, p. 631.

on sait que le casuel que le curé retire de l'honoraire des grand-messes, est compris dans ces oblations: il entre dans la dot de son bénéfice.

En accord avec le Code de droit canonique, nos diverses législations diocésaines stipulent que le curé a droit à tous les revenus de sa cure dès qu'il a légitimement pris possession de sa paroisse et qu'il doit disposer du surplus de ces biens, tirés de son bénéfice ecclésiastique, au profit des pauvres et des oeuvres pies[125].

> Can. 1472. — Quilibet beneficiarius, capta legitime beneficii possessione, omnibus iuribus fruitur tam temporalibus quam spiritualibus, quae beneficio adnexa sint.
>
> Can. 1473. — Etsi beneficiarius alia bona non beneficialia habeat, libere uti frui potest fructibus beneficialibus qui ad eius honestam sustentationem sint necessarii; obligatione autem tenetur impendendi superfluos pro pauperibus aut piis causis, salvo praescripto can. 239, §1, n. 19.

Mais sur quels honoraires de grand-messes le curé retire-t-il ainsi un casuel? Sur tous les honoraires qui sont acquittés dans son église et dans les chapelles de secours situées sur le territoire de sa paroisse. Que ce soit lui ou un autre prêtre qui acquitte un honoraire de grand-messe dans un de ces endroits, le curé de la paroisse a droit au casuel déterminé par le tarif diocésain. Il est entendu qu'il en va de même, que l'honoraire ait été versé par les paroissiens du curé ou par des étrangers.

Est-ce à dire alors que le curé a un droit d'étole sur ces honoraires de messe? Tout d'abord, les messes chantées ne sont pas comprises dans les offices réservés au curé, au terme du canon 462; elles ne rentrent donc pas dans ces droits paroissiaux que le curé seul, à l'exclusion de tout autre peut exercer à l'égard de ses paroissiens. Le curé ne peut exiger que ses paroissiens lui donnent les messes qu'ils veulent faire chanter: ceux-ci sont libres de les faire chanter dans quelle paroisse ils veulent, dans quelle église ils préfèrent[126].

Les droits d'étole étant des émoluments que les curés perçoivent à l'occasion d'une fonction sacrée et qu'ils peuvent toujours revendiquer, en quelque lieu que cette fonction se fasse[127], il est évident que le casuel sur les honoraires de grand-messes ne peut entrer dans ces droits d'étole.

Le curé retire un casuel sur les seules grand-messes qui sont acquittées dans son église paroissiale et dans les chapelles qui sont sous sa dépendance; il n'a aucun droit sur les grand-messes que ses paroissiens feraient chanter ailleurs. En somme, chez nous, ce casuel tient lieu particulièrement de la dot du bénéfice curial.

---

125 Voir: SM, Art. 57, §1; SSJ, Art. 57, §1; ST, Dec. 131, §1.
126 Voir: *Nouvelle Revue Théologique*, IV (1872), 294.
127 *L'Ami du clergé*, 1887, p. 316.

L'honoraire de grand-messe et la fabrique paroissiale

1 — Les charges de la fabrique

1 — Selon le droit commun. — Nous avons vu [128] que nos anciens tarifs diocésains accordaient une part de l'honoraire de grand-messe, non seulement au curé et au célébrant, mais aussi à la fabrique, aux chantres, au bedeau et aux clercs servants. Peu à peu ces derniers ne furent plus mentionnés explicitement dans les tarifs, mais il y était dit que la fabrique recevait une part de casuel pour une grand-messe, et qu'elle soldait les dépenses dont une partie, évidemment, comprenait la rémunération des chantres et des servants. Quant au sacristain ou bedeau, il était très souvent engagé à salaire fixe et n'avait plus rien à prétendre dans le casuel des fonctions ecclésiastiques, sauf pour le creusage des fosses dans le cimetière, à l'occasion des sépultures [129]. Mais la part de la fabrique fut toujours maintenue, elle fut même mentionnée la première dans le casuel de l'honoraire de grand-messe pendant très longtemps.

La fabrique, personnification du temporel de l'église paroissiale, est une personne morale non collégiale, sujet de droits et d'obligations [130], et c'est à elle que sont attribués tous les biens et les droits temporels nécessaires à l'entretien du culte d'une église [131]. En revanche plusieurs charges lui incombent, dont la construction, l'entretien et les réparations de l'église (Can. 1183, §1; 1186, 2°), le mobilier sacré (Can. 1297), les grosses réparations du presbytère (Can. 1477, §2) et aussi la rétribution des ministres du culte.

2 — Selon notre droit particulier. — Notre droit paroissial attribue lui aussi plusieurs charges à la fabrique. Ce sont d'abord la construction, l'entretien, les réparations de l'église, de la sacristie, du presbytère et de leurs dépendances, sauf répartition légale. Sauf répartition légale encore, il y a l'achat, l'aménagement et l'entretien du cimetière. La fabrique doit aussi pourvoir au traitement des ministres du culte et des autres employés; elle doit voir à l'entretien du culte, à l'achat et à l'entretien du mobilier sacré. En outre, lui incombent tous les frais, ordinaires ou extraordinaires,

---

128 Voir *supra*, pp.

129 MES-H, t. 16, pp. 14-15.

130 Voir *supra*, pp.

131 WERNZ-VIDAL, t. IV, vol. 2, n. 775; VERMEERSCH-CREUSEN, t. 2, p. 343, n. 493; BERNIER, p. 91, n. 135; NAZ, *Traité de Droit canonique*, t. 3, p. 23, n. 31.

administratifs ou judiciaires, reliés à l'entretien de ces biens, à la perception de ses droits et à l'acquittement de ses charges [132].

Comme l'on voit les charges de la fabrique sont multiples et elles furent telles dès le début de la colonie. Si l'on ajoute encore, comme cela se fait partout dans nos paroisses, le coût du chauffage de l'église, du presbytère et de leurs dépendances qui, à cause du climat rigoureux de notre pays est considérable, la fabrique doit répondre à des déboursés très élevés.

Dans une longue relation qu'il fait à la suite de la visite de son diocèse [133], Mgr de St-Vallier s'attriste à la vue de la pauvreté des paroisses du pays.

> Tous ces lieux [les églises] m'ont paru pauvres [...]; les églises ont besoin d'être ou réparées, ou rebâties, ou achevées, ou ornées au dedans, ou pourvues de quelques vaisseaux sacrés, d'ornements, de linge, de fonts baptismaux, ou accompagnées de cimetières fermés et de presbytères qui manquent presque partout [134].

Les largesses du roi ne suffisent pas à l'entretien des églises ni des curés [135].

Aussi bien n'est-il pas surprenant qu'au troisième synode tenu à Québec, en 1698, quelques statuts traitent justement de la situation précaire des paroisses et des fabriques et des moyens de leur venir en aide [136]. Pour la plupart cependant, ce ne sont que des rappels des statuts des synodes précédents où il est question des droits casuels à partager entre la fabrique et le curé, de quêtes spéciales à faire pour l'aménagement des églises et des cimetières, comme des bancs à placer dans les églises pour être attribués au plus fort enchérisseur [137].

2 — Les droits de la fabrique

1 — Les biens et les revenus de la fabrique. — Pour rencontrer des charges aussi multiples, il faut que la fabrique dispose de biens et de revenus adéquats. En plus des fruits de ses biens meubles et immeubles, des fonds et des rentes qui produisent des revenus fixes, de l'apport de la rente des bancs et de la location des sièges dans l'église, la fabrique

---

132 BEAUDRY, pp. 207-210; MIGNAULT, pp. 260-270.

133 MEQ, t. 1, pp. 191-265.

134 MEQ, t. 1, p. 206.

135 MEQ, t. 1, p. 254.

136 MEQ, t. 1, pp. 368-377.

137 MEQ, t. 1, pp. 270-274; pp. 316-322.

dispose du revenu des quêtes qui sont faites à l'église, du produit de la concession de lots dans le cimetière et surtout, elle perçoit des droits casuels qui lui sont attribués par les tarifs diocésains.

Par ces droits casuels, on entend:

> les recettes fortuites et irrégulières que la fabrique perçoit pour la célébration de certaines cérémonies ou la concession de certains privilèges [138].

En fait, ce casuel provient des mariages, des sépultures, des sonneries et surtout de l'honoraire de grand-messe.

2 — Le casuel de la fabrique sur l'honoraire de grand-messe. — Nos tarifs, tant les anciens que les récents, attribuent une part de l'honoraire de grand-messe à la fabrique afin de l'aider à subvenir aux dépenses de l'église. Et ce revenu de la fabrique, chose curieuse, semblait tellement normal dès le début de la colonie, qu'on peut voir, près de trente ans avant l'apparition de notre premier tarif, pourtant de 1690, que la fabrique de Notre-Dame de Québec recevait un casuel pour les grand-messes qui, déjà, s'y célébraient. Dans les archives de cette paroisse, en effet, on voit que, dès cette époque, une grand-messe rapportait dix livres à la fabrique [139].

Aucun de nos tarifs ne fait exception sur ce point: tous accordent à la fabrique une partie de l'honoraire de grand-messe, à titre de casuel, et cela, à compter du premier tarif donné en 1690. L'on sait que dès 1661, Mgr de Laval passait un règlement sur "les messes hautes" et la part que la fabrique en retirait [140]. C'était déjà un droit casuel pour la fabrique. Mais c'est réellement avec le 1er Synode de Québec, en 1690, que l'on voit d'une façon expresse le partage de l'honoraire de la grand-messe et où la fabrique prend une part égale à celle du curé:

> Statut XIV: A l'égard des enterrements, il a été réglé pour les églises de la campagne qu'on ne prendra pour l'enterrement que 6 livres, pour une grande messe 8 livres, pour une grande messe, nocturne et laudes 12 livres; pour l'enterrement d'un enfant trois livres.
>
> Statut XVI: Comme il est nécessaire que les droits du curé et de la fabrique soient réglés, il a été ordonné que les cierges appartiendront tous aux curés; et pour les autres droits, ils seront partagés également entre le curé et la fabrique, excepté l'ouverture de la fosse, qui appartiendra toute à la fabrique [141].

---

138 MIGNAULT, p. 272.

139 Archives de Notre-Dame-de-Québec: *Livre de comptes* 1660-1678. Estat tant du receu que de ce qui estoit a recevoir de l'Eglise Paroissiale de Notre-Dame de Québec, depuis le premier jour de novembre de l'année mil six cens soixante, jusqu'au dernier jour d'octobre de l'année mil six cens soixante un par Matthieu Lubout Sr Deslonchamps, marguillier en charge.

140 MEQ, t. 1, p. 33.

141 MEQ, t. 1, p. 272.

Dans le "Tarif particulier des droits casuels des curés de campagne du diocèse de Québec, calqué sur l'ordonnance synodale du 9 novembre 1690" l'on voit que cet honoraire de 8 livres pour une grand-messe rapporte au curé exactement 4 livres [142]. Le reste va donc à la fabrique.

Le droit de l'évêque d'accorder une part de l'honoraire de grand-messe à la fabrique n'a jamais été contesté chez nous. Mgr Gignac enseignait justement:

> Episcopus pro singulis parochiis approbat notulam taxarum quoad sepulturam, missam exsequialem, missam cantatam in qua determinat quid parocho, quid fabricae ecclesiae, quid sacristano, quid aliis ministris debeatur [143].

Après lui le Premier Concile plénier de Québec décrétait:

> Dec. 630, f) Ratio qua pecuniae ex juribus illis provenientes inter ecclesiam et sacerdotes dividendae sint, singulis in dioecesibus constituatur et promulgatur.
> Dec. 633, d) Pro missis fundatis aut cantatis, norma pecuniam dividendi inter ecclesiam et sacerdotem definiatur juxta probatas consuetudines, nec inconsulto Ordinario mutetur.

Ces prescriptions, du reste, furent toujours appliquées dans notre législation particulière. Tous les tarifs dans chaque diocèse font mention d'une part de l'honoraire de grand-messe qui revient à la fabrique, à titre de casuel. Evidemment, il serait beaucoup trop long d'énumérer la division de l'honoraire selon tous ces divers tarifs. Bornons-nous à quelques tarifs des diocèses plus anciens, tarifs qui servirent souvent de modèles pour les diocèses voisins ou les diocèses suffragants.

> Tarif [...] proposé aux paroisses de la campagne du Québec: A la fabrique: 4 lb. 0 sols ou 3 sh. 4 den. [144].
>
> A Montréal, 1 dollar pour la fabrique, en 1849 (MEM, t. 12, p. 38).
>
> A Joliette, 90 cents pour la fabrique, en 1907 (MEJ, t. 1, p. 392).
>
> A Valleyfield, 70 cents pour la fabrique, en 1919 (*Oeuvres Pastorales de Mgr Emard*, t. 5, p. 167).
>
> A Sherbrooke, 2 dollars pour la fabrique, en 1920 (MES, t. 8, p. 13).
>
> A St-Hyacinthe, 1 dollar et demi pour la fabrique, en 1920 (MES-H, t. 16, p. 14).
>
> A Rimouski, 1 dollar et 40 cents pour la fabrique, en 1932 (MER, t. 1, p. 234).
>
> A Québec, 2 dollars pour la fabrique, en 1932 (MEQ, t. 14, p. 101). Même montant décrété lors du Synode de 1940 (Cf. SQ, p. 298).

---

142 Voir en *Appendice*.

143 GIGNAC, Mgr, *Compendium Juris Canonici ad usum Cleri Canadensis*, t. 1, p. 384.

144 Ce tarif est reproduit dans BAILLARGEON, *Recueil d'Ordonnances Synodales de Québec*, p. 156.

3 — Le casuel de la fabrique et le droit civil. — Comme on peut le voir, nos évêques par leurs législations sur les honoraires de grand-messe, ont assuré aux fabriques paroissiales une source appréciable de revenus. Dans leur pensée, l'honoraire de grand-messe était sans aucun doute *intuitu causae piae*, dans le cas, la fabrique paroissiale. "Le tarif des honoraires de grand-messe *produit un droit pour la fabrique*" nous dit une ordonnance épiscopale du diocèse de Sherbrooke [145]. "Ce qui justifie l'augmentation de l'honoraire dans la messe chantée, c'est la solennité extérieure de cette messe, le chant, l'assistance plus nombreuse des fidèles prévenus, *l'aumône faite à la fabrique de l'église*, etc." [146]. "Les fidèles consentent à faire chanter des grand-messes pour *aider à subvenir aux dépenses de l'église*" [147], lit-on aussi dans un mandement des évêques de Québec.

On a tellement reconnu que l'honoraire de grand-messe devait servir avant tout pour venir en aide à la fabrique que, pendant longtemps, nos évêques recommandaient aux marguilliers d'en faire le recouvrement plutôt qu'aux curés. A eux revenait l'administration des biens de la fabrique et par conséquent ils devaient percevoir par eux-mêmes, de préférence aux curés, tout ce qui revenait à la fabrique:

> *Premier Synode de Québec*, en 1690: Statut XVIII: Ce sera aux marguilliers à se faire payer des droits, et à en fournir la part aux curés (MEQ, t. 1, p. 272). *Rituel de Québec*, p. 630: Il est à propos que les curés n'administrent pas par eux-mêmes les biens des fabriques ni des confréries: c'est pourquoi Nous leur en interdisons l'administration, et voulons qu'ils aient soin de faire élire des marguilliers, pour administrer les biens des fabriques et des confréries, des mains desquels ils pourront recevoir ce qui leur doit revenir pour les services et autres droits qui leur seront dus.

Ce n'est qu'en 1859 que la discipline s'assouplit un peu en ce domaine pour convenir que le curé peut aussi recevoir les honoraires payés par les paroissiens, quitte à en faire rapport au marguillier en charge: "Quoique les honoraires des services, grand-messes et sépultures doivent régulièrement être tous perçus par le marguillier en charge, puisque c'est lui qui est chargé d'en faire le recouvrement, nous ne trouvons cependant pas mauvais que le curé les perçoive quand on les lui apporte, sauf à tenir compte au marguillier, à des époques fixes, par exemple de mois en mois, de ce qu'il a perçu pour la fabrique, pour les clercs, les chantres, le bedeau" [148].

Notre législation civile tient la même doctrine au sujet du marguillier en charge qui est tenu de percevoir tous les revenus, droits et oblations dus à la fabrique, pendant l'année de sa gestion et aussi les arrérages qui restent dus sur les années précédentes [149]. Il doit tenir compte des débour-

---

145 MES, t. 1, p. 89.
146 MES-H, t. 14, p. 193.
147 MEQ, t. 11, p. 64, 6°.
148 BAILLARGEON, p. 155.
149 BAUDRY, p. 226; MIGNAULT, p. 311.

sés et des recettes de la fabrique. Or dans ces recettes entrent, et pour une bonne part, le casuel sur les honoraires de grand-messe.

Et de même que notre législation civile paroissiale reconnaît le droit au casuel pour le curé, ainsi en est-il pour la fabrique. C'est à la fabrique qu'incombe l'administration du temporel de l'église. Pour faire face à cette administration, elle reçoit certains revenus et elle est chargée de faire certaines dépenses.

> Nous allons, avant de parler des revenus de la fabrique, nous occuper des charges que la loi lui impose. Nous énumérerons ces charges succinctement: (. . .) 3e Les honoraires dus aux ecclésiastiques et autres pour la célébration d'offices religieux. Ces honoraires constituent assez souvent un incident de l'obligation des fabriques d'acquitter les fondations. Du reste, la fabrique reçoit tous les jours des honoraires pour des offices ou services religieux, et elle paie, à même ces honoraires, les rétributions d'usage à ceux qui ont pris part à ces offices [150].

Ailleurs, lorsqu'il parle des biens de la fabrique, Mignault mentionne les revenus casuels qui sont, dit-il, "les recettes fortuites et irrégulières que la fabrique perçoit pour la célébration de certaines cérémonies" ou "la concession de certains privilèges" [151]. Puis il les divise sous plusieurs chefs dont celui-ci:

> Casuel: droits relatifs à l'usage des cloches, de l'argenterie et des ornements pour cérémonies de mariages et d'enterrements et pour le service des confréries. On pourrait ajouter à cette catégorie les honoraires que la fabrique est en droit de réclamer sur les messes votives. Cette classe de revenus est généralement désignée sous le nom de casuel; c'est ordinairement après les bancs, la source la plus abondante des revenus de la fabrique. Ce casuel se divise en deux portions, dont une partie appartient au curé, et l'autre à la fabrique. Il est réglé par un tarif qui varie suivant les paroisses et qui peut être changé par l'évêque [152].

Tous nos auteurs qui ont traité de droit paroissial sont unanimes à reconnaître à la fabrique le droit au casuel, et font entrer sous ce vocable, comme il se doit, la part qu'elle retire sur l'honoraire de grand-messe [153]:

> POULIOT, *Le Droit paroissial*, p. 364: La fabrique a deux espèces de revenus: les revenus fixes et les revenus casuels. Le casuel, ce sont des droits relatifs à l'usage des cloches, ainsi que les honoraires pour les messes votives.
>
> ID., *Le Droit fabricien*, p. 764: Les revenus ordinaires des fabriques comprennent: 1° Le casuel proprement dit, pour grand-messes, services anniversaires, sépultures d'enfants, sépultures d'adultes, tentures mortuaires, cloches au baptême, décorations aux mariages, etc.
>
> FILTEAU, *La Naissance d'une race*, t. 1, p. 180: Les autres revenus ordinaires de la fabrique proviennent des quêtes et du casuel, qui est une partie des honoraires de messes, des mariages et des sépultures.

---

150 MIGNAULT, p. 260.
151 MIGNAULT, p. 272.
152 MIGNAULT, p. 275.
153 Voir aussi: BAUDRY, p. 226; LANGEVIN, p. 143; FALARDEAU, p. 35 et POULIN, p. 313.

L'honoraire de grand-messe et les autres institutions

1 — Les abus qui se sont glissés dans l'acquittement de l'honoraire de grand-messe. — Par le caractère bien particulier que revêt l'honoraire de nos grand-messes, il ne fait plus de doute que cet honoraire n'a pas été institué principalement pour le célébrant. Par le casuel qu'ils en retirent, le curé et la fabrique restent les plus favorisés par cette institution. Tant que le curé fut le seul prêtre dans sa paroisse et que le nombre de grand-messes fut à peine suffisant pour lui, tout allait bien. Une grand-messe était chantée, l'on faisait alors le partage indiqué au tarif diocésain entre le curé et la fabrique, et tout était dit.

Il n'y avait pas d'ennuis non plus lorsque les vicaires coopérateurs furent de plus en plus répandus dans les paroisses et que le nombre de grand-messes demeura toujours suffisant pour le besoin des prêtres de la cure.

Mais il est des périodes dans l'existence de beaucoup de paroisses chez nous, où les honoraires de grand-messe font défaut ou surabondent. Dans les moments de dépression ou de crise financière, les fidèles font chanter peu de messes, à cause du manque de ressources où ils se trouvent. Même les troncs destinés à recueillir des aumônes pour des grand-messes, ainsi que les collectes faites à l'occasion des funérailles ou en d'autres circonstances, tout cela ne parvient pas à assurer une grand-messe par jour aux prêtres de la paroisse. En revanche, il n'est pas rare non plus, dans des époques moins pénibles, que des particuliers soient réduits à attendre pendant plusieurs mois parfois que la grand-messe qu'ils ont commandée, soit acquittée. En somme, l'accroissement des grand-messes va de pair avec la prospérité économique des gens. Voilà autant de situations spéciales qui purent donner naissance à des abus que nos évêques ne tardèrent pas à réprimer.

Il arriva que des fidèles bien intentionnés, désireux d'aider des prêtres en particulier, des vicaires surtout, et de leur procurer plus de revenus, leur offrirent des honoraires de grand-messe, avec l'intention que tout l'honoraire versé fût à leur profit. D'autre part, des fidèles qui devaient attendre longtemps avant que fût acquittée la grand-messe qu'ils avaient recommandée, versèrent des honoraires de grand-messe à des prêtres, leur demandant de les acquitter à la grand-messe paroissiale, le dimanche ou un jour de fête. Or, comme en ces jours-là, le chant à la messe est déjà fourni par la paroisse, ces prêtres se croyaient libres de garder pour eux seuls, tout l'honoraire versé.

De leur côté, des professeurs de collège, des aumôniers ou des chapelains acceptèrent des honoraires de grand-messe qu'ils acquittaient dans les oratoires semi-publics des institutions où ils étaient attachés, et, bien entendu, cela se pratiquait à leur profit: ils gardaient pour eux tout l'honoraire, mais rémunéraient le chantre, s'il n'était pas bénévole.

Enfin, des communautés religieuses recevaient aussi des honoraires de grand-messe, au détriment des paroisses, et elles les faisaient acquitter dans les nombreux oratoires de leurs maisons, gardant pour elles tout l'honoraire versé.

Ces cas appelèrent vite l'attention de nos évêques et ils furent l'occasion de règlements bien précis, car de telles manières d'agir menaçaient de faire disparaître l'aspect tout particulier de l'honoraire de nos grand-messes. Cet honoraire, institué "intuitu causae piae" [154], la fabrique paroissiale en l'occurrence, constitue aussi une partie du "dos beneficii" du curé, en plus de contenir le "stipendium celebrantis". Or, c'est ce caractère tripartite que l'on allait détruire si d'autres institutions que les paroisses s'étaient attribué au complet l'honoraire versé.

2 — L'honoraire et les particuliers. — Si l'on parcourt nos mandements épiscopaux, on reste édifié de voir avec quel souci pastoral, quelle insistance aussi nos évêques ont eu à coeur d'assurer un cachet bien paroissial à la grand-messe du dimanche et des jours de fêtes. En 1688, Mgr de St-Vallier, dans un rapport qu'il fait de son premier voyage en Canada, est heureux de constater que dès cette époque, la grand-messe paroissiale est bien l'affaire de toute la paroisse.

> Le dimanche, dit-il, on ajoute plusieurs choses aux pratiques de tous les jours: on y chante une messe de paroisse qui commence par l'eau bénite et dont personne ne se dispense, à la réserve des enfants pour lesquels on dit ensuite messe basse, que deux d'entre eux servent en robe rouge et en surplis. Il y a toujours exhortation en forme de prône à la grande messe après l'évangile, et on entonne à la fin la prière pour le roi; ce qui s'observe aussi à la messe des enfants [155].

Ayant eu, quelques années plus tard, à déplorer "l'abus qui s'est glissé parmi plusieurs de sortir du prône et de l'exhortation qui se fait aux jours de fêtes et de dimanches à la messe paroissiale" [156], il aura soin, dans ses

---

154 Decretum 215, §2, collatum cum decreto 222, §1, etiam discutitur. Et notat Eminentissimus Cardinalis stipendium Missae cantatae, quippe quod mos est apud nostratenses in favorem solius ecclesiae paroecialis fundendi, jure meritoque accenseri posse stipendio Missae manualis *intuitu causae piae*. (SQ, p. 76.)

155 MEQ, t. 1, p. 229.

156 MEQ, t. 1, p. 279.

synodes [157] de rappeler au peuple les avantages à retirer de l'assistance à la messe paroissiale, et il ira même jusqu'à défendre

> à Québec et à Ville-Marie (maintenant Montréal) dans les églises des communautés religieuses, la prédication ou exhortation avant que dans les paroisses, elle soit terminée [158].

Il reviendra encore, dans son Rituel, sur l'importance pour le peuple d'assister à la messe paroissiale et il fera de sages recommandations aux pasteurs, en ce sens:

> Les curés doivent aussi faire dire des messes dans leurs églises les jours de dimanches et de fêtes à différentes heures; et avec un tel ordre, qu'ils ne doivent point donner occasion aux fidèles de s'absenter de la messe de paroisse; parce que l'on peut croire raisonnablement qu'une partie des désordres qui affligent présentement l'Eglise, vient de l'abandon des messes de paroisse et des instructions qui s'y font. Afin d'y remédier, Nous défendons qu'on dise des messes particulières, où le peuple puisse assister avant la grande messe, et qu'on en commence pendant qu'on dira le prône, et avant qu'il soit fini. Les curés instruiront les peuples des obligations qu'ils ont d'assister à la messe de paroisse, et des avantages considérables qu'ils en peuvent tirer [159].

Au cours des années, tous les évêques, selon les circonstances ou les besoins de leurs diocèses respectifs, rappelèrent à leurs ouailles l'importance de la grand-messe paroissiale, et aux pasteurs l'obligation qu'ils avaient d'assurer une solennité plus grande à cette messe et de lui conserver son cachet proprement paroissial. Non sans raison, trois de nos différents conciles portèrent des décrets sur cette question:

> *Acta et Decreta Quarti Concilii Provinciae Quebecensis,* Decr. VII:
> Cum missa parochialis specialiter pro parochianis celebretur, curent parochi et confessarii ut fideles intelligant quanti haberi ac quanto frequentari debeat.
> *Acta et Decreta Concilii Provincialis Marianopolitani Primi,* Tit. V, Decr. IV:
> Cum in missa cantata Deo maior gloria reddatur et hac in missa panis verbi divini fidelibus frangatur, nec non opportuna et salutaria dentur monita, curent parochi et confessarii ut oves suae intelligant quanti eadem sit habenda, quanto fructu referta et quo studio frequentanda.
> *Acta et Decreta Concilii Plenarii Quebecensis Primi,* Decr. 543 a:
> Stricto praecepto tenentur fideles Missae sacrificio Dominicis et festis diebus assistere. — Huic praecepto satisfaciunt qui missam in quacumque ecclesia aut

---

157 Voir Synode de 1694, art. 6 et 15, MEQ, t. 1, pp. 317-318; Synode de 1698, *ibid.*, p. 368; Synode de 1700, art. 7-8, *ibid.* p. 392.

158 MEQ, t. 1, p. 408.

159 *Rituel de Québec,* p. 371.

> oratorio publico vel semi-publico audiunt. Pluribus tamen de causis commendanda omnino est assistentia missae solemni: quippe sic non solum proximorum aedificationi, sed et propriae consulitur utilitati, cum in hac missa haberi soleat uberior concio, et monita populo valde salutaria dentur.

Cela ne voulait pas signifier cependant que cette messe paroissiale fût nécessairement la messe *pro populo* que le curé est tenu de dire en vertu de son bénéfice. Elle l'était de fait lorsque le curé lui-même la célébrait. Mais dans toutes les paroisses pourvues de vicaires, il est fréquent que le dimanche il se célèbre de deux à huit, dix ou même douze messes, comportant chacune annonces et sermon. Dans ces endroits, le curé et ses vicaires alternent pour la prédication comme pour la célébration des messes. Il arrive donc, la plupart du temps, que ce soit un autre que le curé qui chante la grand-messe paroissiale.

Dans la pensée de nos évêques, la solennité de la grand-messe du dimanche et des jours de fêtes appartient à la paroisse; elle y a droit. De fait, c'est à même ses revenus que sont payés les chantres, le luminaire, les ornements et le vestiaire à l'usage du clergé et du sanctuaire. La grand-messe paroissiale, de plus, est un hommage de tous les fidèles au Seigneur, et la paroisse y met un apparat extérieur afin d'inviter les fidèles à venir nombreux à de tels offices. Pour assurer le caractère vraiment paroissial de cette grand-messe, nos évêques n'ont pas voulu qu'on y acquittât une messe de casuel: c'eût été priver la paroisse de la solennité à laquelle elle avait droit, que d'appliquer cette solennité à un honoraire de grand-messe tel qu'on en acquitte sur semaine. Enfin, dans leur défense, nos évêques ont assimilé à la grand-messe paroissiale du dimanche et des jours de fêtes, toutes les grand-messes qui, au cours de l'année liturgique, servent d'offices paroissiaux.

C'est sans doute à Montréal que des prêtres avaient commencé d'acquitter, ces jours-là, à la messe paroissiale, des honoraires de grand-messe à des intentions particulières, car c'est là que l'on trouve le premier règlement diocésain défendant une telle pratique.

> Les messes des dimanches et fêtes d'obligation, celles du mercredi des Cendres, des trois derniers jours de la Semaine Sainte, de la Saint Marc, des Rogations, la messe de Minuit et des Quarante-Heures doivent toutes être chantées, sans qu'il soit permis de les supprimer dans les églises paroissiales. Prsonne ne pourra profiter de ces différentes grand-messes pour acquitter des messes demandées par des fidèles. Il ne sera pas permis de percevoir un casuel pour ces offices [160].

Plusieurs évêques ont fait de même, à leur tour, dans les années qui suivirent. Citons entre autres:

---

[160] MEM, t. 10, p. 405.

> La solennité de la messe du dimanche est appliquée à la paroisse qui y a droit. [...] Un vicaire n'a donc pas le droit, strictement parlant, de placer, ce jour-là, une messe chantée qu'on lui a confiée (MES.-H., t. 14, p. 193).
>
> Il n'est permis à aucun prêtre, dans ce diocèse, sous peine de désobéissance grave: [...] 6° De garder pour soi-même le montant complet des honoraires de la grand-messe, sons prétexte que la messe chantée est un office nécessaire: messe du dimanche, des Rogations, des Quarante-Heures, etc. (MEG, t. 1, p. 46).
>
> Il est venu à notre connaissance que des messes chantées à des intentions particulières servent de grand-messes paroissiales les dimanches et fêtes d'obligation. Cette manière de faire n'est pas sans paraître étrange à notre population, qui considère la grand-messe de ces jours comme la messe de tous, la messe de la paroisse, au moins pour ce qui est de la solennité, et nous ne pouvons la tolérer; si une telle pratique continuait à exister, elle finirait par éloigner les fidèles de la grand-messe. Aussi, nous défendons qu'on acquitte, en guise de grand-messe paroissiale, les dimanches et fêtes de précepte, le Mercredi des Cendres, le Jeudi-Saint, le Samedi-Saint, le Jour des Morts, des grand-messes recommandées par des particuliers. Ces jours-là, le prêtre qui chantera la messe paroissiale — et qui n'est pas tenu à la messe pro populo — pourra acquitter une intention de messe basse. (MEQ, t. 12, p. 359; Cf. même texte dans MEN, t. 3, p. 470.)
>
> La grand-messe des dimanches et fêtes de précepte, à laquelle généralement chaque famille est représentée, constitue l'hommage collectif, solennel, en quelque sorte officiel, de la paroisse au Seigneur, et elle attire les bénédictions célestes sur le groupe paroissial en tant que tel. Qu'on en garde donc religieusement la coutume. Cette messe ne peut être une messe à une intention particulière, une messe de casuel. (*Discipline Diocésaine* (1937), N. 968, §1, p. 421.)
>
> Il est défendu de profiter de la messe chantée des dimanches et des fêtes d'obligation, du mercredi des Cendres, des Jeudi et Samedi Saints, du Jour des Morts, pour acquitter les grand-messes offertes par les fidèles, des messes de casuel. (*Ibid.*, N. 969, p. 410.)
>
> La solennité des grand-messes paroissiales appartient au peuple à certains jours, savoir: tous les dimanches et toutes les fêtes d'obligation, le Mercredi des Cendres, les Jeudi et Samedi de la Semaine-Sainte, la fête de Noël aux deux grand-messes de minuit et du jour, le Jour des Morts au service solennel. A chacune de ces grand-messes paroissiales, le célébrant ne doit prendre qu'un honoraire de messe basse, et le curé ne peut pas faire acquitter une intention de grand-messe. (*Tarif et Ord.* pour le diocèse de Trois-Rivières, p. 5; Id. dans *Tarif et Ord.* pour le diocèse de Chicoutimi, p. 4.)

Telle était la doctrine commune chez nous, au moment où commença l'ère de nos différents synodes. Ceux-ci ne furent pas moins catégoriques en ce qui concerne la défense pour un prêtre d'acquitter un honoraire de grand-messe lorsqu'il chante la messe paroissiale.

> Le seul fait de chanter la messe paroissiale, un dimanche ou un jour de fête, n'autorise pas le célébrant à solliciter un honoraire autre que celui de la messe manuelle. (*Constitutions Synodales du Diocèse de Montréal*, Art. 151, §1 [161].)

---

[161] L'article 152, §1, des mêmes *Constitutions* nous apprend que l'honoraire de la messe manuelle — messe basse habituelle — est de cinquante cents, alors que l'honoraire du célébrant pour une grand-messe est d'un dollar.

Missam paroecialem aliamve solemnem functionem pro paroecia celebranti, nunquam licet missae cantatae stipendium acceptare aut retinere. (*Acta et Decreta Syn. Queb. Secundae*, Dec. 215, §4 [162].)

Le dimanche et les fêtes d'obligation, dans les paroisses, à la messe chantée, il n'est pas permis au célébrant d'acquitter un honoraire de grand-messe manuelle; tout le culte public, tout ce qui est de la grand-messe, appartient en justice à la paroisse; à moins que, sciemment et volontiers, le donateur ne veuille se contenter des fruits d'une messe basse. (*1er Synode de Sherbrooke*, Cons. 244, I, 3°.)

Le seul fait de chanter la messe paroissiale, un dimanche ou un jour de fête, n'autorise pas le célébrant à solliciter un honoraire autre que celui de la messe manuelle, ou d'acquitter une grand-messe de casuel. (*1er Synode de St-Jean-de-Québec*, Art. 161, §1.)

Il n'est pas permis d'acquitter un honoraire de grand-messe manuelle à la messe paroissiale, les jours suivants: les dimanches et fêtes d'obligation, le mercredi des Cendres, les jeudi et samedi de la Semaine-Sainte, le jour des Morts au service solennel. Ces jours-là, la solennité de la grand-messe appartient au peuple fidèle. (Le Synode du diocèse de Trois-Rivières, Dec. 241, §5.)

Puisque le célébrant ne peut disposer de la solennité de la messe paroissiale, il ne peut donc pas la faire servir en l'appliquant à un honoraire de grand-messe qu'il aurait accepté. A plus forte raison, lui est-il interdit de garder pour lui tout l'honoraire d'une grand-messe qu'il voudrait acquitter. En conformité de notre droit particulier, nous l'avons vu, l'honoraire de grand-messe, chez nous, est avant tout pour le curé et la fabrique; il n'est pas pour les particuliers ni pour les institutions qui ne sont pas des paroisses.

3 — L'honoraire et les chapelles non paroissiales. — Le caractère bien spécial de notre honoraire de grand-messe ne fut jamais mis en doute chez nous, même si, à diverses reprises, nos évêques durent le rappeler à ceux qui voulaient s'approprier l'honoraire complet, au détriment des curés et des fabriques paroissiales. Le cas ne se présenta pas seulement pour le célébrant de la grand-messe paroissiale les dimanches et jours de fêtes.

La différence de montant entre un honoraire de basse messe et celui d'une grand-messe est assez sensible. Aussi bien, l'appât d'un gain supérieur est alléchant pour qui pourrait recevoir des honoraires de grand-messe et les acquitterait tout entiers à son profit personnel. Tel serait le cas, par

---

[162] Sessio coetus revisionis secunda. Ad decretum 215, coetus revisionis judicat inutile non esse ut parochis in mentem revocetur stipendium missae cantatae acceptari non posse pro missa paroeciali diei Dominicae aliorumque festorum de praecepto nec pro missa quae functionem paroecialem, v.g. Candelarum aut Cinerum, comitatur. — Quod stipendium celebrantis missam cantatam spectat, coetus revisionis aestimat nihil esse detrahendum reditibus fabricae ecclesiae, atque ideo stipendium celebrantis esse debere unius tantum dollarii. (Cf. SQ, p. 47.)

exemple, d'un professeur de collège, d'un aumônier ou d'un chapelain qui chanterait des messes dans les chapelles ou oratoires de la maison où chacun est attaché. Il peut arriver aussi que dans une paroisse confiée à des religieux, il y ait une telle surabondance d'honoraires de grand-messe, que le personnel ne puisse suffire à les acquitter tous dans un temps convenable, alors qu'il serait si simple et si profitable à la communauté, si on en distribuait pour être acquittés dans d'autres maisons de cette même communauté, noviciat, scolasticat ou maison de retraite, par exemple.

Tout ceci n'a pas échappé à l'attention de nos évêques. Cependant si ceux-ci se sont opposés à une telle pratique, c'est uniquement pour sauvegarder le but pour lequel notre honoraire de grand-messe a été institué. Voilà pourquoi, à diverses occasions, ils ont été contraints de rappeler la fin primordiale de l'institution de notre honoraire de grand-messe, et ils ont maintenu la défense d'acquitter de tels honoraires ailleurs que dans les paroisses.

> Les chapelains de communautés doivent se rappeler qu'ils ne sont pas autorisés à accepter des messes chantées dans la chapelle de ces communautés. (MES, t. 8, p. 509.)
>
> Les grand-messes payées par les paroissiens *doivent être annoncées et chantées dans l'église paroissiale* ou, durant l'hiver, dans la chapelle qui tient lieu de l'église paroissiale. A part ce cas exceptionnel, il n'est permis de chanter dans les chapelles de communautés que les messes que la communauté fait célébrer elle-même pour ses membres défunts et ses bienfaiteurs. (MES, t. 10, p. 403.)
>
> Les communautés religieuses ne doivent pas recevoir d'honoraires de grand-messes, sauf permission spéciale de l'Ordinaire. Ces honoraires sont *réservés aux églises paroissiales*, afin de subvenir aux dépenses des fabriques. (*Tarif et Ord. pour le diocèse de Trois-Rivières*, p. 3; *Tarif et Ord. pour le diocèse de Chicoutimi*, p. 3.)

Puis les différents synodes ont adopté la même discipline, à savoir que l'honoraire de grand-messe manuelle ne devait pas être acquitté au profit de prêtres en particulier, ni à celui des communautés religieuses, à moins d'une permission spéciale de l'Ordinaire.

> La grand-messe recommandée ne peut être chantée que dans une église paroissiale ou un oratoire public. Toutefois dans l'oratoire semi-public d'un séminaire, d'un collège, ou d'une communauté religieuse, il est permis de chanter une grand-messe recommandée par le personnel, la communauté ou les pensionnaires. (*Const. syn. de Montréal*, Art. 154, §3.)
>
> Solae ecclesiae paroeciales et subsidiariae possunt missas cantatas manuales acceptare iuxta stipendium in tabella dioecesana determinatum. Religiosae tamen vel piae domus possunt, suis ipsarum expensis suaque intentione, missas cantatas cappellano committere, soluto stipendio unius dollarii cum dimidio.
>
> Cappellanis, ecclesiarum non paroecialium nec subsidiariarum rectoribus, aliisque sacerdotibus non licet stipendium missae cantandae acceptare nisi in favorem alicuius ecclesiae paroecialis ad cujus parochum stipendium integrum statim remit-

tere debent, vel ad Curiam metropolitanam, quae illud alicui paroeciae indigenti transmittendum curabit. (*Acta et Decr. Syn. Queb. Sec.*, Decr. 215, §2, 3.)

Les grand-messes ne se chantent que dans les églises et dans les chapelles publiques paroissiales. Dans les chapelles publiques et semi-publiques des communautés religieuses, on ne chante que les grand-messes de règle, prescrites par les Constitutions de la communauté ou pour le repos de l'âme des religieux et des religieuses.

Dans les seules églises et chapelles paroissiales, il est permis de chanter des grand-messes manuelles. Dans les chapelles des religieux et des religieuses, les messes chantées, prescrites par les Constitutions de la Communauté ou pour le repos des âmes des religieux ou des religieuses, sont seules permises.

Les chapelains, les aumôniers, les recteurs d'églises non paroissiales, et tous les autres prêtres du diocèse n'ont pas le droit de recevoir d'honoraires de grand-messes, si ce n'est pas en faveur d'une église paroissiale; ils doivent transmettre sans retard ces honoraires soit au curé de la paroisse, soit à l'Ordinaire du diocèse. (*Premier Syn. de Sherbrooke*, Cont. 242, 6°; 245, I, 5°, 6°.)

Les aumôniers, les professeurs, les desservants de chapelles non paroissiales et tout autre prêtre recevant des honoraires de messe chantée, ne peuvent les accepter qu'au bénifice de leur église paroissiale, et ils doivent en verser immédiatement l'honoraire intégral au curé de ladite paroisse. (*Premier Syn. de St-Jean*, Art. 164, §4.)

Dans les seules églises et chapelles paroissiales, il est permis de chanter des grand-messes manuelles; par exception, les communautés pourront accepter et acquitter chez elles des honoraires de grand-messes qui leur viennent soit par testament, soit par lettre venant de l'étranger ou qui leur sont donnés par les parents d'un membre de la communauté. Mais on devrait se garder de toute sollicitation en ce sens. (*Deuxième Syn. du diocèse de Trois-Rivières*, Déc. 241, §4.)

Comme l'on voit, ce que la loi défend, ce n'est pas de chanter des messes dans les chapelles ou oratoires des communautés religieuses. L'on peut même y chanter des messes en toute liberté, selon les Constitutions et selon les rubriques. Toutefois, pour ces messes chantées, à moins de permission spéciale de l'Ordinaire, l'on ne peut accepter un honoraire de grand-messe manuelle comportant casuel. Ces honoraires, nous l'avons vu, sont réservés aux paroisses.

Conclusions

De l'étude qui précède, l'on est en droit de tenir les conclusions suivantes:

1° Notre législation paroissiale est un droit mixte, ecclésiastique et civil. Il se fonde sur le droit commun de l'Eglise canadienne, ce dernier emprunté pour une part au droit ecclésiastique français d'avant 1663.

2° Notre législation paroissiale s'est aussi établie indépendamment du droit français pour vivre de sa vie propre au Canada et elle a survécu au régime français.

3° Outre ce qu'elle est dans la structure générale de l'Eglise, la paroisse au Canada français est l'unique cellule sociale et l'unique organisme public durant 200 ans.

4° Nos évêques assurent un solide fondement économique à la paroisse, en particulier par leurs législations sur les fabriques.

5° L'honoraire de grand-messe, tel qu'établi chez nous depuis près de 300 ans, est tripartite. Il comprend, outre l'honoraire du célébrant, un surplus à partager entre le curé et la fabrique.

6° Il serait à souhaiter que l'honoraire du célébrant d'une grand-messe soit plus élevé qu'il ne l'est habituellement; à lui incombe le *labor extrinsecus* dans l'acquittement d'une messe chantée.

7° La part que retire le curé sur un honoraire de grand-messe est un droit casuel que nos tarifs lui accordent pour toutes les messes qui se chantent dans son église. C'est un droit que lui reconnaît même la législation civile.

8° Nos tarifs accordent une partie de l'honoraire de grand-messe à la fabrique paroissiale. Notre législation civile lui reconnaît aussi ce droit au casuel.

9° Notre honoraire de grand-messe étant institué en faveur des curés et des fabriques paroissiales, il n'est pas permis au célébrant de s'attribuer l'honoraire intégral versé pour une grand-messe.

10° Pour ces mêmes raisons, il n'est pas permis d'acquitter des honoraires de grand-messe dans des chapelles ou oratoires non paroissiaux.

Jacques DEMERS, ptre

La satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique "Humanis Generis"

La présentation adaptée et fidèle de la doctrine catholique demeure une tâche ardue et bien délicate, nonobstant le progrès théologique considérable réalisé au cours des siècles. Pour celui qui a mission de communiquer aux âmes les richesses divines de la foi, elle constitue un devoir des plus importants. A ce labeur quotidien du théologien, le magistère vivant de l'Eglise prête son assistance, discrète sans doute, mais active et perpétuelle. Sollicitude qui concrétise continuellement la consigne finale du Maître à ses Apôtres: "Allez, enseignez toutes les nations... apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé" (Mt. 27, 19). Car parfois, certaines explications théologiques défectueuses menacent de troubler la pureté de la foi. Devant l'imminence d'un tel danger, l'Eglise fait preuve d'une anxiété maternelle et effective. Son intervention plus directe alors ne tend qu'à guérir les bévues blâmables et à vivifier le progrès qui s'y mêle. C'est dans ce climat d'inquiétude, provoqué par un certain nombre d'opinions néfastes, que s'insère la récente encyclique "Humani generis" de Sa Sainteté Pie XII, pontife glorieusement régnant[1].

Le but principal de cette Encyclique c'est donc de protéger la pureté de la foi et de revendiquer l'intégrité de la doctrine catholique. Plusieurs erreurs y sont dénoncées et les opinions fausses désapprouvées, et en même temps, sous un angle positif, le Souverain Pontife y indique la voie droite à reprendre vers le seul vrai progrès de la vérité. En ce qui regarde la théologie, la doctrine de la satisfaction du Christ, en particulier, fait l'objet d'un avertissement explicite. L'Encyclique, en fait, désapprouve l'opinion de certains théologiens qui déforment la vraie notion du péché ainsi que de sa réparation accomplie par le Christ. Citons les mots de "Humani generis":

---

[1] *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 42 (1950), pp. 561-578. Le texte de l'encyclique se trouve, presque en entier, dans DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (éd. 31), Herder, 1957, nos 2305-2330.

> Nec satis; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitus, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae [2].

C'est d'abord le sens du péché qui est faussé, car on hésite à l'envisager comme une véritable *offense de Dieu*. Alors, comme conséquence inévitable, on dénature l'*idée de la satisfaction que le Christ a présentée pour nous*. C'est dire, eu égard à ce texte: "pervertitur (notio)... satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae", que l'Eglise considère la notion de cette satisfaction comme un point ferme de sa doctrine; notion précise qu'il ne faut ni délaisser ni, à plus forte raison, minimiser ou travestir.

Cet extrait de l'Encyclique, que nous venons de citer, suggère le thème qui fera l'objet de notre travail. Il marque l'orientation que prendra notre étude sur la satisfaction du Christ, en vue d'en établir la véritable notion catholique. En effet, le problème ici soulevé est celui de la réparation du péché, et en particulier en tant qu'il est une offense envers Dieu. Bref, il s'agit de la réparation du péché, rendue effective par l'offrande que le Christ fait de sa propre personne à Dieu, en compensation de l'offense de tout le genre humain. Cette offrande est donc une véritable satisfaction.

La satisfaction, en ce sens formel indiqué par l'Encyclique, désigne certes l'oeuvre même de la rédemption, mais veut aussi en exprimer un aspect bien particulier. Sans amoindrir l'apport complémentaire des autres notions nécessaires ou utiles au concept adéquat de l'oeuvre rédemptrice (ainsi, par exemple: aspect de mérite, qui est présupposé à la satisfaction, ou aspect de causalité efficiente envers l'humanité à sauver), la satisfaction voudrait insister plus directement sur le fait d'importance primordiale: le Christ Jésus réalise parfaitement la réparation adéquate de l'offense faite à Dieu par le péché. Elle met en évidence l'idée que par la rédemption, digne réparation de l'offense, Dieu reçoit honneur et gloire plus que le péché ne pouvait Lui en enlever. Avec la notion de satisfaction s'éveille tout de suite un certain rapport à une offense précédente, car "la satisfaction s'oppose au péché en tant qu'il est offense de Dieu" [3]. Considérer la satisfaction du Christ c'est donc s'attacher à cet aspect de compensation que comporte Son oeuvre rédemptrice, à cette valeur compensatrice que le Christ offre à Dieu offensé. Ce sens propre de la satisfaction servira de phare illuminateur tout au long de notre étude. Peu à peu, nous parviendrons à mieux en délimiter la notion authentique et à en montrer la réelle valeur doctrinale. Tout ceci dans le but principal d'exposer la doctrine catholique précise que l'Encyclique rappelle d'un mot: "la satisfaction que le Christ a présentée pour nous".

---

[2] *ASS*, 42 (1950), p. 570; *D.* 2318.

[3] "Satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei", cf. S. THOMAS, *Summa Theol., Suppl.* q. 13, a. 1, ad 1.

Trois étapes devront nous faire atteindre cette fin. Il importe de signaler d'abord à quelle déviation doctrinale se réfère l'Encyclique. L'analyse des opinions suspectes de trois auteurs récents illustrera cette tendance marquée qui dénature la notion de la satisfaction, au point de n'en retenir qu'un sens métaphorique. Nous n'entreprendrons pas ici de réfuter directement ces opinions jugées inadéquates ou fausses. Cette première partie veut surtout montrer que de telles explications n'accordent pas à l'oeuvre du Christ une valeur satisfactoire proprement dite. Mais en même temps, une autre conclusion apparaîtra avec évidence: ces trois auteurs ont faussé la notion de satisfaction, surtout parce qu'ils n'ont pas une notion juste du péché.

Vu cette conclusion qui intéresse le fondement même d'une véritable satisfaction, le corps de notre travail comprendra deux sections. La première s'occupera, assez brièvement d'ailleurs, de fournir la notion véritable du péché en faisant voir qu'il est une offense de Dieu. Une fois ce fondement établi, nous pourrons examiner plus à fond la notion exacte de la satisfaction et la fermeté de cette doctrine (2e section). Dans cette double étude, nous voudrions exposer positivement la doctrine catholique, en tenant compte surtout de ses sources et de son développement théologique. C'est dire que nous interrogerons successivement les Saintes Ecritures, les différents canaux de la Tradition, pour terminer avec les documents décisifs du magistère vivant de l'Eglise. En suivant ce courant, nous serons portés à insister peut-être moins sur l'aspect purement spéculatif de la satisfaction. Toutefois, à l'occasion, l'argument de raison viendra justifier la position commune des théologiens, tout comme il servira à l'explication des données de la révélation.

Dans la troisième partie, en conclusion, un bref retour sur les opinions suspectes permettra de distinguer les raisons principales de leur déviation sur la satisfaction du Christ. Ce contraste fera mieux ressortir toute la certitude théologique qui enveloppe actuellement cette doctrine catholique: le Christ Jésus a vraiment satisfait pour nous.

I. Un courant théologique actuel suspect: notion défectueuse de la satisfaction

I — NOTION DE LA SATISFACTION CHEZ SANSON

Les célébrations annuelles de la semaine sainte invitent plus particulièrement les prédicateurs à exposer les grandes vérités de notre rédemption dans le Christ Jésus. En une série de conférences, prononcées à

Notre-Dame de Paris, le Père Sanson[4] vient servir cette parole divine, qu'il veut vivante et forte, capable de nourrir et transformer spirituellement les intéressés. Animé d'un zèle ardent, l'illustre Prédicateur aspire, grâce à une doctrine rajeunie, à conduire son auditoire directement à la source inépuisable de vie qu'est la passion et la mort en croix du Sauveur. Ce mystère, pense-t-il, a trop souvent été moins accessible aux fidèles, à cause d'explications inadéquates qui éloignaient de la réalité divine. A lui maintenant la tâche d'éclairer les consciences avides de vérité. Il s'attardera donc à faire comprendre qui est vraiment le Christ-Rédempteur.

Dans une cinquième conférence, le Père Sanson expose brièvement les explications traditionnelles du dogme de la Rédemption. On nous y présente, commence-t-il, un Sauveur, un Rédempteur, un Libérateur. Et pour lui, l'emploi de ces mots est tout à fait légitime; même "on ne saurait en trouver de meilleurs"[5].

Cependant, l'usage de ces expressions imagées et bien adaptées ne comporte-t-il pas un certain écueil? Est-ce tout d'exprimer la vérité par des comparaisons justes? "Prenons garde, observe Sanson, d'ériger les comparaisons en explications définitives, en théories exhaustives..."[6]. Une telle attitude, par trop humaine, ne peut que minimiser la transcendante réalité divine qu'est l'oeuvre du Christ Sauveur. Mais si ce danger doit être évité, poursuit le Prédicateur de Notre-Dame, il est nécessaire de vivifier les mots traditionnels trop faibles:

> Sauveur, Rédempteur, Libérateur, dit-il, le Christ l'est infiniment plus qu'on ne l'imagine quand on l'assimile à un homme qui sauve, qui rachète, qui libère temporellement d'autres hommes. Mais il l'est tout autrement, et c'est... ce que je voudrais d'abord vous aider à comprendre[7]

Ainsi se concrétise l'intention de ressaisir, au-dessus et au-delà de la lettre qui tue, le vrai sens et la pleine valeur du salut apporté aux hommes[8]. C'est signaler que les mots "sauveur", "rédempteur" et "libérateur" ne doivent plus s'entendre d'une activité dépensée à *réparer* le passé défectueux de l'humanité. Au contraire, la rédemption opérée par le Christ doit se comprendre d'un travail tout positif, soutient-il. Ce travail constructif, précise-t-il plus loin, c'est la production en nous "d'une vie de charité... par laquelle nous nous sauvons, nous nous rachetons, nous nous libérons de nous-mêmes"[9].

---

[4] P. SANSON, *Conférences de Notre-Dame,* carême, 1927, Paris, éd. Spes.
[5] SANSON, *op. cit.,* Ve Conférence, p. 4.
[6] *Ibid.,* p. 3.
[7] *Ibid.,* p. 4.
[8] *Ibid.,* p. 3.
[9] *Ibid.,* p. 21.

Ce développement amène le Père Sanson à faire le procès de la théorie de la satisfaction. Dans cette explication théologique de la Rédemption, prétend-il, l'oeuvre du Christ est ainsi réduite à une activité d'aspect purement négatif: celle de la réparation du péché. Et cela est une importante déviation de la vérité! Cette théorie, à son avis, n'est qu'une construction artificielle qui repose sur les données mal comprises du péché et de l'attitude divine envers le pécheur. Ses principes accordent aussi une part exagérée aux métaphores, qui, au lieu d'illustrer le péché, en arrivent à fausser l'idée de notre rédemption et même à supprimer la transcendance divine. Une mise au point est donc très urgente, déclare Sanson; et celle-ci aura l'avantage de montrer que la théorie de la satisfaction ne correspond pas à la réalité [10].

Suivons ces précisions qu'apporte le Prédicateur, afin de saisir comment il conçoit le péché, ainsi que son rapport avec Dieu. Sa notion de la satisfaction du Christ apparaîtra ensuite plus clairement, et nous verrons pourquoi il ne l'accepte pas intégralement.

1 — Le péché et la transcendance divine

Le Père Sanson commence la critique de la satisfaction par la révision du fondement qu'elle suppose: le péché à réparer. Mais déjà, en parlant de la malice du péché, faut-il savoir faire la part de métaphore que l'expression comporte. L'auteur concède qu'est "juste en elle-même, l'idée, ou plutôt l'image" employée pour faire comprendre la malice du péché, cette image qui fait du péché "une offense faite à Dieu, un outrage, une injure à son honneur, une atteinte portée à sa gloire". Cependant, l'usage même d'une telle image n'invite-t-il pas à une exagération facile, dont les conséquences seraient néfastes? Cet excès consisterait à compléter la métaphore employée, explique Sanson, jusqu'à laisser croire que Dieu est vraiment injurié, vraiment offensé. C'est bien ce dont est coupable la théorie de la satisfaction, pense-t-il, car elle propose le péché comme "un tort, un dommage causé à Dieu exigeant rigoureusement et strictement une réparation au sens social du mot" [11]. N'est-ce pas sous-entendre forcément que le péché cause un changement en Dieu? Evidemment, Sanson blâme cette idée trop humaine et inexacte du péché. Il rejette hardiment la supposition d'une passivité en Dieu, et il nie, en même temps, que Dieu puisse demander la réparation d'une offense qui ne l'atteint pas.

---

[10] La satisfaction présuppose que l'homme, ayant offensé Dieu, a contracté une certaine dette de justice envers Lui. Elle correspond ainsi à la malice primordiale du péché qui consiste dans l'injure, l'offense faite à Dieu. Cf. CAJETAN, *Commentarium in III P.*, q. 48, a. 22, no 1.

[11] *Op. cit.*, p. 6.

Si l'auteur admet, au début, l'expression "offense de Dieu" comme une "image juste en elle-même", on comprend bientôt que cette métaphore ne s'applique qu'à l'attitude malicieuse du pécheur. En effet, remarque-t-il, l'homme tente d'offenser Dieu, mais bien inutilement, car en Dieu il n'existe aucune passivité. Dès lors, poursuit-il, le péché n'est pas le mal de Dieu, mais bien uniquement le mal de l'homme:

> . . . comme si Dieu pouvait subir un dommage ou être atteint dans son honneur, comme si l'homme en offensant Dieu, nuisait à Dieu et non à lui-même [12].

En d'autres termes, si l'homme fait tout en son pouvoir pour offenser Dieu, il ne réussit pourtant qu'à se nuire à lui-même. Comme nous le voyons, l'auteur ne distingue pas l'*offense de Dieu* de l'*atteinte portée à Son honneur*. Toutes deux, selon lui, ne peuvent se concilier avec l'immutabilité divine. Il s'ensuit logiquement qu'en défendant la transcendance divine, Sanson se voit obligé de nier la réalité de l'offense.

Lorsque l'auteur examine l'hypothèse d'une exigence de satisfaction, il en arrive aussi à nier la vérité de l'offense. Dans sa pensée, seul un Dieu offensé pourrait réclamer à juste titre une satisfaction. Pourtant, il repousse vigoureusement l'hypothèse et s'exclame:

> Qu'il y a loin du Dieu qui est offensé par sa créature . . . au Dieu de bonté par lequel s'explique notre existence! [13]

Le péché n'arrive donc pas à causer injure à l'honneur divin, et il ne constitue pas une véritable offense de Dieu.

Cependant, dans un sermon ultérieur, le Prédicateur se reprend à accentuer la grande malice du péché. Il déclare le péché "néant rebelle et armé". Puis l'affirmation se précise: "Rebelle à qui? à Dieu qu'il offense — armé contre qui? contre les hommes qu'il tue" [14]. Admet-il ici une notion plus stricte de l'offense faite à Dieu? Un bref développement vient expliciter sa pensée:

> Certes Dieu . . . ne saurait être atteint, en son essence, par les actions des créatures, mais celles-ci peuvent contrarier ses oeuvres — aller contre ses desseins et ses lois — empêcher l'accomplissement de sa volonté ici-bas [15].

La grande malice du péché c'est d'être un obstacle à l'accomplissement de la volonté divine. L'offense ne touche pas à l'honneur divin, s'il faut en croire cette explication où Sanson ne modifie en rien sa vue du péché. Il considère toujours l'offense comme une expression métaphorique.

---

[12] *Ibid.*, p. 9.
[13] *Ibid.*, p. 7.
[14] *Op. cit., Retraite pascale*, p. 23.
[15] *Loc. cit.*

Même dans toute sa malice rebelle le péché ne signifie pas encore, pour Sanson, une véritable injure aux droits de Dieu. Fort de cette conviction, il se hâte d'en déduire que l'offense ne saurait donc pas prêter fondement à une exigence de satisfaction. Dieu n'aurait que faire avec la réparation d'une offense qui ne Lui a rien enlevé! Par contre, remarque Sanson, le péché cause un réel dommage à l'homme coupable; et c'est sous cet aspect seul qu'il a besoin d'être réparé. L'action rédemptrice divine s'exercera donc, non pas à exiger satisfaction, mais bien plutôt à se donner au relèvement de l'humanité blessée par le péché [16].

La pensée de Sanson se ramène donc à ceci: l'offense du péché demeure une image juste et expressive, mais Dieu ne peut pas être dit véritablement offensé par le péché. En conséquence, l'offense ne fonde pas une exigence de satisfaction, mais postule plutôt un don miséricordieux en faveur des pécheurs.

2 — L'oeuvre du Christ et Sa satisfaction

Le refus d'accueillir le péché comme une véritable offense faite à Dieu, ainsi que nous venons de le voir, vise à saper le fondement requis à la doctrine de la satisfaction. Ayant montré l'état précaire de ce fondement, Sanson entreprend maintenant de signaler les résultats néfastes qu'entraîne l'idée de satisfaction. Cette critique de la satisfaction nous permettra de constater que l'auteur refuse d'accepter l'aspect proprement satisfactoire de l'oeuvre du Christ. En effet, la théorie de la satisfaction, à son avis, conduit nécessairement à plusieurs aberrations. Il en relève deux en particulier: la satisfaction, dit-il, montre la justice divine au détriment de l'amour; la satisfaction présente la rédemption, à faux, comme une oeuvre tout extérieure au pécheur. De la part de Dieu, comme aussi pour exprimer l'oeuvre du Christ, le concept de satisfaction se révèle néfaste.

a) Justice ou Amour?

Le concept de satisfaction, reprend Sanson, porte nécessairement à une fausse idée de Dieu. En effet, il suppose un Dieu "offensé par sa créature au point de ne pouvoir exercer que sur lui-même la vengeance requise par sa justice" [17]. Prétendre que Dieu exige satisfaction, n'est-ce pas faire croire à un Dieu justicier, se demande-t-il? Sanson rappelle alors la transcendance divine et la bonté divine à notre égard, puis il conclut: Dieu est "au dessus de toutes ces revendications" [18]; attachons-nous plutôt

---

16 Cf. *op. cit., Conf. Ve,* p. 9-10.
17 *Ibid.,* p. 7.
18 *Ibid.,* p. 9.

à l'idée de l'Evangile "que nous sommes pour Dieu des fils et que Dieu pour nous est un Père"[19]. Au lieu de la satisfaction, notre Prédicateur y substitue une manifestation de l'amour divin. Dans son explication de la réparation du péché, il entend accorder la priorité au principe de l'amour. Mais bientôt, cette intention devient catégorique et en exclut toute manifestation de la justice divine. Pour lui, une exigence de satisfaction s'oppose directement à l'amour de Dieu:

> Dieu est la grandeur même de la charité . . . s'il agit hors de lui, ad extra . . . ce n'est pas pour se venger de quoi que ce soit, pour gagner quoi que ce soit; il n'a rien à venger, il n'a rien à gagner. S'il agit hors de soi, c'est pour se donner[20].

Le Christ est devenu homme, ajoute-t-il encore, "non pour satisfaire une colère ou une vengeance divine, qu'il est absurde de supposer, mais pour exercer son amour envers nous..."[21]. Continuant dans cette voie d'exclusivisme, Sanson montre que l'idée de satisfaction est en fait étrangère à l'oeuvre du Christ. Comme argument, il explique la parole "propter nos" du Credo de la Messe:

> C'est à cause de nous, c'est pour nous, *propter nos*, que le Verbe s'est fait chair. Bref, tout ce qu'il a été, il l'a été pour nous, tout ce qu'il a fait, il l'a fait pour nous. Il n'a donc pas été ce qu'il a été, il n'a donc pas fait ce qu'il a fait pour réparer un dommage causé à Dieu ou pour venger l'honneur de Dieu . . .[22]

D'après ce texte, il semble évident que Sanson veut restreindre l'oeuvre du Rédempteur au relèvement du pécheur, c'est-à-dire à une rédemption toute subjective. Avec cette vue, il arrive à en éliminer toute fin satisfactoire. D'après lui, le Christ n'a certainement pas l'intention de réparer le péché en offrant une satisfaction à Dieu.

b) Le Christ, agent de salut

Une autre erreur liée à l'idée de satisfaction, souligne Sanson, consiste à voir la Rédemption comme une action purement extérieure au pécheur, une oeuvre qui se passe entre Dieu et son Fils. Si la rédemption consiste en une satisfaction offerte à Dieu, qu'apporte-t-elle à l'homme[23]? Et si cette satisfaction opère par elle-même la réconciliation entre l'humanité et Dieu, dit-il, la rédemption est-elle efficace tout en laissant l'hom-

---

[19] *Ibid.*, p. 7.

[20] *Ibid.*, p. 10.

[21] *Ibid.*, p. 19.

[22] *Ibid.*, p. 9.

[23] Sanson fait allusion à la distinction habituelle des théologiens entre la rédemption objective et la rédemption subjective.

me dans son péché [24]? Cette supposition soulève l'indignation du Prédicateur, et il s'écrie: "Singulier salut que celui qui laisse le coupable dans sa culpabilité" [25]! Le Christ ne peut vraiment sauver l'humanité, reprend-il, à moins de la sortir effectivement de son état de péché qui la sépare de Dieu. Imaginer une satisfaction qui répare le péché en apaisant la colère divine, dit-il, c'est se méprendre sur l'oeuvre du salut. Une telle satisfaction, à son avis, serait un salut uniquement extérieur "qui n'a rien de commun avec la libération normale et spirituelle que nous avons à réaliser" [26]. Comment donc prétendre résumer l'essentiel de la rédemption par l'idée de satisfaction?

Devant ses auditeurs, Sanson veut alors marquer toute l'importance de l'action rédemptrice du Christ. Le rôle du Rédempteur, affirme-t-il, consiste à transformer l'âme pécheresse, à la libérer du péché et à la ramener à Dieu; plus qu'un exemple qui entraîne, l'action du Christ est un principe qui réalise notre salut:

> (Le Christ), insiste-t-il, est agent universel et perpétuel de la bonté divine pour nous susciter à cette tâche, nous diriger, nous soutenir dans cette tâche, nous aider à la reprendre quand nous y succombons, en nous y accompagnant jusqu'au bout . . . [27]

Par sa vie et ses souffrances, reprend-il, le Christ n'opère pas un salut tout extérieur,

> Il fait infiniment mieux, il nous oblige à la vie de charité qui est vie divine elle-même, et par laquelle nous nous sauvons, nous nous rachetons, nous nous libérons de nous-mêmes [28].

En expliquant ainsi la rédemption, Sanson ignore complètement la valeur objective d'expiation des souffrances du Christ. Elles n'ont que valeur d'exemple, ou encore de témoignage du don total du Christ. Si Sanson ignore la valeur expiatoire de la passion du Christ, c'est surtout parce qu'il n'en voit pas la nécessité. En effet, pense-t-il, l'offense n'est point une véritable injure aux droits divins, et en conséquence, Dieu n'en saurait demander expiation [29].

---

[24] La valeur objective de la satisfaction, selon le Père CH.-V. HÉRIS, peut s'exprimer ainsi: "Par le Christ l'ordre violé est reconstitué; et l'on peut concevoir qu'alors même qu'aucun homme ne bénéficierait du salut apporté par Jésus, l'oeuvre du Christ ne serait pas pour autant inutile, puisqu'elle aurait fait monter vers Dieu l'hommage d'une humanité pure et innocente, dépassant en valeur tout ce que les hommes ont pu causer d'injustice et de désordre dans l'univers créé", cf. *Le Mystère du Christ*, p. 118, Paris, 1927.

[25] *Op. cit.*, p. 7.

[26] *Ibid.*, p. 8.

[27] *Ibid.*, p. 10.

[28] *Ibid.*, p. 10.

[29] *Ibid.*, p. 9.

La doctrine du P. Sanson [30] écarte l'aspect proprement satisfactoire de l'oeuvre du Christ. En voulant illustrer les rapports du Sauveur avec l'humanité à sauver, l'auteur est porté à insister uniquement sur la réalisation de la rédemption subjective. Dieu pardonne sans demander de satisfaction en justice, déclare-t-il. Alors, le salut de l'homme constitue le seul but essentiel de la mission du Christ. Et cette tâche est accomplie parfaitement sans que Dieu reçoive de satisfaction.

La souffrance et la mort du Christ ne forment donc pas, selon Sanson, une oeuvre satisfactoire offerte à Dieu. En les acceptant, le Sauveur voulait manifester à l'humanité la générosité et la charité de Dieu qui se donne, afin de nous "amener à reproduire cette même générosité, cette même charité et à participer ainsi réellement à sa vie divine" [31]. Exemple pour nous, le Christ est aussi le principe de notre initiative de salut. Nous dépendons totalement de Lui pour notre salut. Cependant, malgré tout le rôle "essentiel et profond" que Sanson veut accorder à la passion du Christ, il ne lui reconnaît pas de valeur proprement satisfactoire devant Dieu.

II — NOTION DE LA SATISFACTION CHEZ DE MONTCHEUIL

Le problème de la satisfaction offerte à Dieu par le Christ trouve un récent critique chez le R. Père de Montcheuil [32]. Traditionnellement, la satisfaction du Christ se présente comme une "affaire de justice" entre Dieu et l'humanité coupable. Une tendance doctrinale moderne cherche cependant à ramener au principe d'amour désintéressé toute activité de Dieu envers l'homme: "Deus caritas est" (I Jo. 4, 8). Adoptant hardiment cette mentalité, le Père de Montcheuil traduit par *amour* tout ce que le Christ vient accomplir sur la terre: amour en quête du salut de l'humanité. Il introduit ainsi son point de vue:

> . . .qu'il faille voir dans la Rédemption un mystère d'amour, comment nous en étonner, puisque son but est de nous remettre en possession de ce que l'amour de Dieu nous avait d'abord destiné: la participation éternelle à sa propre vie, participation que nous avions perdue par le péché. C'est bien ce que nous apprend saint Jean: Dieu, dit-il, a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique [33].

Si la Rédemption est ainsi la réponse de l'amour miséricordieux en faveur de l'humanité déchue, faut-il encore parler d'une certaine exigence de

---

[30] La prédication du P. Sanson semble bien s'inspirer des théories, à forte tendance moderniste, de Laberthonnière: cf. J. RIVIÈRE, art. *Rédemption, DTC,* XIII, col. 1957.

[31] SANSON, *op. cit.,* Conf. Ve, p. 19.

[32] DE MONTCHEUIL, Yves, s.j., *Leçons sur le Christ,* 185 p., Paris, 1949, Ed. de l'Epi. Cf. surtout ch. IX, la Rédemption, Mystère d'Amour, et ch. X, le Christ souffrant et le sens de la souffrance.

[33] *Op. cit.,* p. 124-125.

justice divine en compensation du péché? De l'étude de ce problème complexe résulte une mise en valeur de la satisfaction du Sauveur, ainsi qu'une explication de la réparation du péché. A la poursuite du sens réel de la satisfaction, l'auteur recherche son rôle effectif en vue de notre salut. Quelle place la satisfaction du Christ occupe-t-elle dans l'accomplissement de notre rédemption? En quel sens peut-elle être la réparation du péché?

La position doctrinale du Père semble parfois toucher à des extrêmes, qui évidemment dévient de la pensée de l'Eglise. En effet, on est frappé de rencontrer quelques formules d'allure catégorique. L'auteur nous dit, par exemple: Le péché n'atteint pas Dieu, qui est trop haut pour cela, comme aussi pour en demander une réparation. Partant, la satisfaction du Christ n'est ni la réparation d'une offense, ni requise à l'obtention du pardon divin. Elle consiste bien dans l'acceptation de la souffrance et dans la mort sur la Croix. Mais ce geste du Sauveur ne peut avoir qu'un seul but: nous attirer dans la voie de la purification et à l'union à Dieu [34]. Ces conclusions, en blanc et noir, donnent l'impression de ne pas coïncider pleinement avec la doctrine reçue et enseignée par l'Eglise.

Mais quelle est la portée exacte de ces affirmations, dans le courant théologique qui s'applique à mettre en lumière l'Amour divin? Y a-t-il négation d'une réelle offense de Dieu dans le péché, et en conséquence, le Père de Montcheuil rejette-t-il de l'oeuvre rédemptrice une satisfaction véritable offerte par le Christ Jésus? La réponse honnête à ces questions commande un examen objectif de la pensée du théologien. Tâche d'investigation qui postule d'abord un bref aperçu du contexte, tant historique que théologique, pour bien situer la pensée de l'auteur.

1 — Transcendance de Dieu

a) Rédemption: mystère d'amour

Le Père de Montcheuil n'entreprend pas un traité complet de la Rédemption. Il avoue qu'il devra passer sous silence certains aspects de l'oeuvre du Christ. De plus, par souci pastoral, il développera devant ses auditeurs, l'aspect du mystère le plus apte à améliorer leur vie spirituelle [35]. C'est donc mettre en garde contre un jugement hâtif, qui voudrait du silence conclure à la négation d'un point de doctrine.

Le contexte théologique apporte aussi précision à la pensée de l'auteur. La Rédemption, à son point de vue, comprend plus que l'activité

---

34 *Op. cit.*, pp. 126 à 134 *passim*.

35 "Nous ne traiterons pas du Christ en apologiste ni en philosophe. Nous nous placerons au point de vue du croyant qui veut pénétrer davantage sa foi pour en mieux vivre," *op. cit.*, p. 1.

terrestre du Verbe Incarné. Elle doit s'entendre de l'oeuvre totale du salut, bien que contenue, en un sens, dans le moment décisif de la mort du Christ. C'est dans le sens d'une rédemption objective et subjective à la fois que l'auteur définit l'oeuvre du Christ: "c'est la restauration du genre humain dans la voie du salut et sa conduite jusqu'au terme" [36].

D'autre part, l'auteur reconnaît que toutes les perfections divines se révèlent dans l'oeuvre du Christ. Mais la Rédemption est avant tout un mystère d'amour. C'est l'amour de Dieu pour l'homme, affirme-t-il, qui explique le fait de l'oeuvre rédemptrice, et en particulier, son mode de réalisation [37]. Dans la souffrance et dans la mort sur la croix, Jésus manifeste surtout l'amour miséricordieux de son Père. Sous ce double aspect, selon lui, le rôle de la satisfaction se range en lieu secondaire dans l'oeuvre totale du salut de l'humanité.

Décidé à présenter la Rédemption comme un mystère d'amour, le Père de Montcheuil commence par émettre un doute sur la réalité d'une attitude de justice en Dieu envers l'humanité à sauver. Sous ce jour, il considère ce que dit la théorie de la satisfaction.

> Cette mort sur la croix est considérée par l'Eglise comme une satisfaction pour nos péchés, une réparation des péchés de tout le genre humain . . . On a souvent présenté la satisfaction du Christ comme une dette payée en quelque sorte à la justice de Dieu qui devait d'abord être satisfaite pour que nous puissions être pardonnés. Quelquefois aussi cette satisfaction est présentée comme une expiation proprement dite: Jésus aurait subi sur la croix la peine due au péché et la colère divine étant ainsi apaisée, Dieu aurait pu donner libre cours à sa volonté d'amour . . . Ce qui est caractéristique de cette façon d'expliquer les choses, c'est que Dieu, voulant pardonner, a voulu mettre à son pardon cette condition préalable, que sa justice reçoive une satisfaction. La souffrance et la mort du Christ seraient donc avant tout une satisfaction offerte à la justice de Dieu [38].

Ce que l'auteur remarque de particulier dans ces explications, c'est qu'une satisfaction soit requise avant que Dieu veuille accorder son pardon. N'est-ce pas mettre l'accent sur la justice aux dépens de l'attitude d'amour?

Cependant, en théologien, il considère aussi la pensée de l'Eglise qui affirme la réalité d'une satisfaction du Christ pour nos péchés. L'Eglise, prétend-il, n'affirme pourtant pas l'exigence de la divine justice:

> Remarquons . . . que si dans quelques-uns de ses textes officiels, l'Eglise parle de satisfaction, jamais elle n'affirme que cette satisfaction, donnée en fait à la justice de Dieu a été demandée par la justice de Dieu [39].

---

[36] *Ibid.*, p. 123.
[37] *Ibid.*, p. 124.
[38] *Ibid.*, pp. 126-128.
[39] *Ibid.*, p. 128.

Il serait donc prématuré, estime-t-il, de conclure à une réparation du péché exigée en justice par Dieu.

b) Le péché: rapport à Dieu

L'auteur procède ensuite à la critique de la théorie traditionnelle de la satisfaction pour en signaler les déficiences. C'est surtout dans le passage suivant qu'il exprime sa vue sur le péché:

> Nous voudrions signaler le point faible d'une théorie . . . selon laquelle la mort du Christ est une satisfaction offerte à la justice de Dieu, comme si Dieu par le péché avait été atteint dans son être . . . Ce qui paraît critiquable, c'est qu'une telle conception (i.e. d'une satisfaction exigée en justice) implique une fausse idée du rapport du péché à Dieu. Il semble que le péché soit un tort — comme un mal, au moins un mal moral — fait à Dieu en suite de quoi il faut, ou du moins il convient que ce tort soit réparé . . . Mais enfin, *le péché ne porte effectivement aucun préjudice à Dieu.* Comme la création et comme le don de sa vie fait à l'homme ne lui ont rien apporté, ainsi le péché ne lui retire rien: il ne nuit qu'à l'homme [40].

Affirmation catégorique qui semble placer Dieu dans une indifférence presque complète à l'égard du péché. Une note discrète tente de corriger l'impression dangereuse:

> On peut continuer à parler d'offense de Dieu, si l'on songe à l'attitude de l'homme qui fait tout ce qui est en son pouvoir pour atteindre Dieu. L'invulnérabilité divine n'empêche pas qu'il soit légitime de parler d'offense de Dieu, si l'on songe à l'attitude de l'homme qui fait, en péchant, tout ce qui est en son pouvoir pour outrager Dieu [41].

L'auteur accepte de conserver le terme d'*offense de Dieu* pour désigner la malice du péché. Mais la question est de savoir s'il reconnaît que Dieu soit réellement dit offensé, de sorte que la compensation puisse être exigée en stricte justice. En ce sens, semble-t-il, l'offense de Dieu est par lui niée à plusieurs reprises.

L'opinion du Père de Montcheuil sur le rapport du péché à Dieu se condense en une double considération. Le péché n'est pas un mal de Dieu — qui est invulnérable —, par conséquent, Dieu n'a pas à demander satisfaction en justice. Par contre, le péché entraîne la perte de la "vie de la grâce" dans l'homme; d'où suit la nécessité d'une réparation, exigée par l'amour divin qui veut notre perfection [42].

---

[40] *Op. cit.*, p. 129.

[41] *Loc. cit.*, note 1. La note est-elle de l'auteur ou de l'éditeur? Elle semble plutôt être due à l'auteur, car en d'autres cas les notes de l'éditeur sont assez évidentes: e.g. pp. 26, 84, 158.

[42] DE MONTCHEUIL semble bien placer la malice principale du péché en ce qu'il nuit à l'homme: "Sans doute il est bien vrai que le péché a quelque chose d'infini, parce qu'il détruit dans l'homme quelque chose de valeur infinie . . . la vie de la grâce; aussi l'acte d'en sortir est-il au-dessus de tout effort humain," *op. cit.*, p. 129.

Selon ce point de vue, le péché n'enlève rien à Dieu: "le péché ne porte effectivement aucun préjudice à Dieu". L'auteur s'efforce de repousser l'aspect d'injustice commise envers Dieu. L'argumentation, en effet, comporte la méconnaissance de l'aspect d'une *injure faite à Dieu,* incluse dans tout péché. Elle refuse d'admettre qu'un droit divin soit réellement lésé par le péché. Quoi qu'il en soit des termes usités, de Montcheuil ne voit pas dans le péché la raison d'une exigence de satisfaction envers Dieu. Le rapport du péché à Dieu ne concorde donc pas, selon lui, avec l'idée d'une offense proprement dite.

2 — Le Christ souffrant: sa satisfaction

a) Non exigence de justice

Cette suppression de la notion d'offense dans le péché, jointe à la négation de l'attitude de justice chez Dieu, conduisent logiquement à modifier le sens de la satisfaction. Si Dieu n'est pas véritablement offensé, comment voudrait-on qu'une compensation en justice Lui soit due? Nous pouvons déjà entrevoir le sens limité que de Montcheuil accorde à la satisfaction, en lisant le texte suivant:

> Quand Dieu veut pardonner à l'homme, Il n'a donc pas, si l'on veut parler en stricte rigueur, *à lui demander d'abord réparation* d'un tort qui ne peut l'atteindre: Il est trop haut pour cela [43].

La satisfaction n'est donc pas une condition prérequise au pardon.

Cependant le caractère satisfactoire existe dans l'oeuvre du Christ. Conscient de ce témoignage de l'Eglise, l'auteur ne prétend pas s'en écarter, mais bien en expliciter le contenu doctrinal. A son avis, la satisfaction n'est pas une oeuvre de justice qui nous obtient de Dieu la grâce du pardon. Néanmoins, c'est dans la croix que se réalise notre salut. Et comme la fin de la rédemption réside dans le retour de l'humanité à l'union divine, la souffrance du Christ a la mission de nous entraîner vers cette fin. Seule cette vue complète de la rédemption, selon l'auteur, peut nous fournir le sens véritable de la satisfaction du Christ.

Selon cette mentalité, la satisfaction ne se conçoit qu'en relation avec la fin totale de la rédemption. En d'autres termes, le résultat voulu, de "ramener l'homme à l'union divine", demande la coopération et la soumission de l'humanité aux exigences de la sainteté divine. En cela consiste l'activité fondamentale du Sauveur. Sans doute, Dieu accorde le pardon gratuitement, reprend l'auteur, mais ce geste de bonté ne supprime pas la nécessité de la purification de l'âme qui doit s'unir à Dieu. Et c'est la

---

[43] *Op. cit., p.* 130.

souffrance du Christ qui engage cette purification de l'humanité. Purification, qui pour nous pécheurs, ne peut se faire que par la souffrance et par la mort [44]. La satisfaction du Christ se comprendra ainsi, affirme-t-il, d'après son rôle envers l'humanité dans la réalisation totale de l'oeuvre du salut. A cet effet, l'auteur expose les conditions de notre union à Dieu, et montre ensuite comment la souffrance du Christ répond à nos besoins en vue du salut.

b) Mais modèle, et principe de purification

Pour de Montcheuil, ce n'est pas la justice mais la sainteté divine qui exige la réparation du péché. Suivons la marche de sa pensée:

> La question ne se pose pas de savoir si Dieu se devait d'exiger cette réparation, ou s'il l'a demandée seulement par convenance. Mais ce que Dieu ne peut pas ne pas demander à l'homme qu'il veut ramener dans la voie du salut, c'est de détruire en lui le péché jusque dans ses dernières traces. Seulement, s'il doit demander cela, ce n'est pas tant au nom de sa justice qu'au nom de sa sainteté et de son amour. En effet, le résultat de la Rédemption est de ramener l'homme à l'union divine, de lui ouvrir l'accès du ciel. Or Dieu, être infiniment saint, ne peut accueillir en lui rien de souillé. Il ne peut rien accepter que de pur en sa présence. Il ne peut donc pardonner à l'homme sans lui demander de se purifier, ou . . . mieux . . . de Lui-même le purifier [45].

Ce n'est donc pas par vindicte, poursuit l'auteur, qu'est demandée cette réparation. Au contraire, seul l'amour vrai et désintéressé, qui cherche notre véritable grandeur, peut expliquer cette exigence divine.

> Cette exigence de sa sainteté, dit-il, est en même temps une exigence de son amour . . . Il ne faut donc pas voir dans la manière dont Dieu poursuit le péché une marque de sévérité, comme d'un maître pointilleux qui trouve qu'on n'en fait jamais assez ou qui cherche toujours à redire, mais il faut y reconnaître un amour qui ne nous estime jamais assez parfait tant que quelque chose nous déforme et nous défigure [46].

La souffrance purificatrice est bien alors satisfaction pour le péché, satisfaction exigée par la sainteté de Dieu, qui en même temps procure ainsi notre véritable perfection.

Dieu veut le retour de l'humanité à son amour. Dans ce but, l'homme, dégradé par le péché, reçoit un Rédempteur souffrant et qui meurt sur la croix. La Croix du Christ est cependant uniquement la conséquence du péché. Aussi la souffrance du Sauveur n'a de sens, estime de Montcheuil, qu'en regard de la dégradation humaine et de son impuissance à suivre par elle-même la voie du salut. Cette souffrance n'est pas requise

---

[44] Cf. *ibid.*, p. 80.
[45] *Ibid.*, p. 130.
[46] *Op. cit.*, pp. 130-132.

comme satisfaction du péché, mais elle est plutôt choisie pour actualiser la rédemption de l'humanité à sauver.

L'auteur entend-il restreindre la signification de la souffrance du Christ, et la réduire à être simplement un exemple pour l'humanité? Interrogeons un texte qui illustre sa pensée.

> Il (le Christ) souffre comme nouvel Adam, venu réparer l'oeuvre du premier Adam. Mais il faut nous rappeler ici . . . la signification de cette souffrance du Christ. Elle n'est pas le châtiment du péché que Dieu infligerait au genre humain avant de lui pardonner. Elle n'est pas la réparation d'un tort causé à Dieu qui serait la condition préalable du pardon. Le Christ accomplit sur la croix, comme chef et tête de l'humanité, ce que toute l'humanité doit faire pour revenir à Dieu et se purifier du péché. La croix est le creuset par lequel on doit passer pour devenir capable de s'unir au Dieu Saint [47].

On serait tenté de conclure, de ce texte, au rôle exclusivement exemplaire de la souffrance du Christ; surtout lorsque l'auteur ajoute:

> Notre souffrance de Chrétiens est une participation à la croix du Christ; elle consiste à marcher dans la voie où le Christ a marché le premier librement, par amour. Aussi puisque le sens de la souffrance du Christ est d'entraîner l'humanité vers son salut, vers l'union définitive avec Dieu, notre souffrance nous fait avancer dans cette voie [48].

Sans doute, de Montcheuil insiste beaucoup sur cet aspect de la souffrance, cause exemplaire de notre purification; mais ce n'est pas au détriment total de sa valeur objective. Il note en effet plus loin:

> Le Christ, nous l'avons dit, souffre sans en avoir besoin, comme premier-né de l'humanité nouvelle. Mais par là Il ne nous montre pas seulement la voie et le moyen de nous y engager: Il nous mérite de nous y engager effectivement [49].

A la souffrance du Christ, l'auteur attribue une certaine valeur de mérite devant Dieu. Par contre, il ne lui remarque aucun but par rapport à la divine justice. Ce serait d'ailleurs contraire à sa pensée fondamentale. En effet, dans le péché, il ne reconnaît pas d'offense véritable; et encore moins que Dieu puisse exiger une réparation en justice. Sans doute, admet-il que si Dieu avait voulu mettre une condition à son pardon, l'oeuvre du Christ aurait correspondu à cette exigence. La seule condition absolument requise à l'union à Dieu, retient-il, c'est la purification de la souillure du péché. La souffrance du Christ ne peut-elle donc pas se confiner à nous introduire effectivement dans la voie de la purification?

Comment devons-nous donc comprendre la satisfaction sous la plume du Père de Montcheuil? Le mot comporte chez lui une certaine ambiguïté.

---

[47] *Ibid.*, p. 140.
[48] *Ibid.*, p. 141.
[49] *Ibid.*, p. 142.

Il ne définit pas le terme avec précision. Et le sentiment, qui écarte de la rédemption tout aspect de justice, s'achemine certainement vers la négation d'une véritable et parfaite satisfaction du Christ offerte à Dieu.

Deux idées du Père sont à retenir: a) Dieu ne demande pas pour Lui-même la réparation du péché qui ne peut L'atteindre; b) La satisfaction offerte n'a pas comme but d'apaiser Dieu, car Il nous a déjà pardonné: "la satisfaction ne conditionne pas le pardon". Si, à l'occasion, le texte semble appliquer une valeur de compensation en justice à la satisfaction, la pensée fondamentale de l'auteur exclut ce sens traditionnel, pour y attacher de préférence une valeur toute orientée vers notre salut.

Le Père de Montcheuil n'entend pas nier la satisfaction du Christ. Cependant dans son explication, il ne lui conserve qu'un sens métaphorique et bien restreint. Le texte suivant en évoque la tendance et la signification, insuffisantes à une véritable satisfaction:

> La satisfaction est bien, en un sens, la réparation du péché; mais elle n'est pas quelque chose qui précède le pardon et le conditionnerait: elle est quelque chose qui le suit. Ce n'est pas exigence de l'amour de Dieu, mais plutôt besoin de l'amour en nous [50].

III — NOTION DE LA SATISFACTION CHEZ HAMMAN

Abordons un troisième auteur [51] qui, de nos jours, soulève le problème de la satisfaction offerte par le Christ. Dans son étude, le Père Hamman recherche le vrai sens de la souffrance endurée par le Sauveur des hommes. La mort du Christ remet, détruit le péché. Cette efficacité est certaine, dit-il. Mais aussitôt surgit la difficulté: "Pourquoi et comment la mort du Christ remet-elle le péché, et par suite, comment nous accordera-t-elle le salut?" [52].

La théologie traditionnelle voit dans la mort du Christ une offrande douloureuse de l'humanité, exigée par Dieu en compensation de l'injustice du péché. En réalité, se demande l'auteur, l'oeuvre rédemptrice accomplie par le Christ comprend-elle ce caractère de justice? Et est-il exact d'en expliquer l'efficacité grâce à un acte de satisfaction offert à la divinité offensée? La solution vraie se trouvera, selon Hamman, dans une "vue reculée" du problème, dans le dessein de salut en Dieu. La révélation, poursuit-il, nous montre la Rédemption comme une oeuvre même de Dieu, accomplie par son Fils "au bénéfice de l'humanité entière". Cette perspective-là seule permet d'évaluer le "pourquoi et le sens de la mort du

---

[50] *Op. cit.*, p. 133.

[51] Adalbert HAMMAN, O.F.M., *La Rédemption et l'Histoire du Monde*, Ed. Alsatia, Paris, 1949, 146 pp. Ouvrage réédité en 1954, sous le titre *Le Mystère du Salut*, Coll. *Credo*, Plon, Paris, 267 pp. Le texte en a été augmenté et remanié. Sur les points qui cencernent notre travail, on n'a noté aucun changement d'opinion.

[52] HAMMAN, *op. cit.*, p. 63.

Christ"; et le péché reçoit ainsi une nouvelle explication, en le confrontant avec celui qui neutralise sa malice, i.e. avec le "Juste souffrant" [53].

Dans cette optique du problème, le professeur de théologie de Metz se hasarde à délaisser "une théologie... (qui) dispose les esprits à mettre l'accent sur l'aspect négatif de l'activité du Messie", dans le but de "développer l'oeuvre du Christ dans sa complexe totalité" [54]. Sa pensée formule quelques expressions peut-être osées, sur ce qu'est le péché, et au sujet de sa réparation devant Dieu. Ce sont ces notions qui intéressent notre travail. Mais auparavant, il est seulement juste de fournir ici brièvement leur contexte nécessaire.

1 — Rédemption: oeuvre divine d'amour gratuit

a) Dessein divin de salut, malgré le péché

Désireux de faire comprendre l'oeuvre du Christ sous son aspect véritable le professeur de Metz interroge les Saintes Ecritures afin d'y découvrir le dessein de Dieu. Le développement de l'histoire du monde montre Dieu à l'affût de l'amour des hommes, commence-t-il. Aussi depuis la Genèse, l'attitude constante de Dieu est celle de l'amour, et ensuite de la miséricorde, puisque l'homme a péché. Ce péché généralisé dans l'humanité se révèle une résistance, un obstacle à la communication de l'amour divin. Au peuple d'Israël ingrat et prévaricateur, Dieu envoie l'épreuve purificatrice. "Est-ce rancoeur divine? Non, c'est la colère de l'amour, qui châtie, mais pour corriger; qui blesse, mais pour guérir" [55]. Dieu veut le salut de son peuple.

La volonté rédemptrice de Dieu se maintient identique à travers les siècles, malgré la perversité et l'opposition de l'humanité. Si l'attitude odieuse de l'homme blesse son honneur, Il n'en tient pourtant pas compte. Fidèle à sa promesse, Dieu accroît sans cesse la manifestation de son amour, jusqu'à donner Son Fils! Celui-ci est le grand Don de la miséricorde divine qui conduira à bien l'oeuvre mystérieuse du salut. Ainsi la Révélation nous présente le Sauveur, non pas réclamé par la justice divine, mais, toujours selon Hamman, dû au dessein divin du salut [56] et appelé par

---

[53] "Pour respecter la perspective du dessein divin (que découvre la révélation) et afin de placer le Christ et non le péché au centre de l'histoire du salut, il faut partir de la Rédemption pour expliquer le péché et non pas inverser le problème. Le Christ éclaire et explique le premier homme," cf. *ibid.*, p. 72.

[54] *Op. cit.*, Introduction, p. 9.

[55] *Ibid.*, p. 31.

[56] Du fait que l'Homme-Dieu est le centre de la création, dit-il, ... "beaucoup de Pères grecs déduisent la nécessité de l'Incarnation indépendamment de la chute, pour marquer le sommet de la perfection humaine, pour réaliser l'homme parfait. Lui seul pouvait jeter le pont pour franchir l'infranchissable," *op. cit.*, pp. 73-74.

notre impuissance à le réaliser, surtout depuis le péché. "La Rédemption est le témoignage d'amour du Père qui a pitié des pécheurs" [57].

b) Réalisation par le Christ

Dans cette même perspective d'amour divin, où l'auteur se place, l'analyse des scènes de l'Evangile nous indique comment le Christ réalise l'oeuvre bienveillante du Père. Le Christ a pour mission d'établir, d'instaurer le royaume de Dieu parmi les hommes [58], de replacer l'humanité dans la voie du salut. Mais Il rencontre une résistance à son oeuvre, Il trouve chez l'homme un obstacle qui entrave le dessein divin du salut. Cette résistance, cet obstacle qui s'oppose à l'oeuvre du Christ, c'est le péché de l'homme qui est refus devant l'amour divin, refus d'aimer Dieu. "Le péché est *refus de l'amitié*, et *n'est que cela*," affirme Hamman [59]. L'état d'inimitié, voilà ce qui empêche la réconciliation avec Dieu, voilà l'obstacle, et il se trouve uniquement dans l'homme, mais aucunement en Dieu toujours prêt à pardonner. D'où il ressort, selon l'auteur, que l'oeuvre du Christ est totalement orientée vers le relèvement de l'humanité. Il ne faudrait donc pas y voir une exigence des droits divins violés, car en fait dit-il, tout est la suite de l'initiative miséricordieuse de Dieu [60].

Comment le Christ s'y prendra-t-il pour mener à bien l'oeuvre de son Père, et enfin lever ce refus d'amitié chez l'homme? C'est à la source évangélique, dans la prédication et la vie de Jésus, que Hamman puise le sens de l'oeuvre victorieuse du péché. Il y contemple l'Homme-Dieu qui suit pas à pas notre péché, mais pour en montrer toute la malice et "pour le vaincre, dans l'amour et la mort" [61]. Ainsi, la parabole du prodigue montre que le péché "éloigne de Dieu". Mais Jésus nous y indique la route du retour; et son intimité avec les pécheurs illustre cette même volonté du Père, qui pardonne au coupable lorsqu'il revient à la maison paternelle [62].

Avec saint Jean, l'auteur souligne que le Christ apporte au monde Vie et Lumière. Vie divine qui donne tout, à l'encontre du péché de l'homme qui n'est qu'égoïsme. Clarté divine aussi, qui fait contraster les ténèbres du péché. La présence de Jésus signale aux hommes le don transcendant d'amour que Dieu veut leur accorder. Si, en même temps par là, l'option est provoquée et l'homme obligé à l'acceptation ou au refus définitif de

---

57 *Ibid.*, p. 76.

58 "La mission de Jésus est d'apporter gratuitement le royaume de Dieu aux hommes, comme un don merveilleux, inaccessible à toutes nos recherches, à toutes nos ressources . . . Le royaume, qui est oeuvre divine . . . apporte à l'homme qui sait le recevoir . . . la justice qui est pour lui rémission de son état de pécheur, infusion d'une nouvelle vie . . ." *ibid.*, p. 43.

59 *Op. cit.*, p. 78.

60 *Ibid.*, p. 76-77.

61 *Ibid.*, p. 62.

62 Cf. *Ibid.*, pp. 44-47.

l'amour, c'est cependant selon l'application de l'extrême miséricorde divine. En effet, la mort de Jésus a d'abord enlevé, écarté le péché, libérant ainsi notre retour à Dieu. Par la Croix, signe suprême de l'amour de Dieu et victoire sur le péché, l'amour de l'homme est gagné pour Dieu [63]. "Le Père, affirme l'auteur, a manifesté son amour surabondant, en ne reculant pas devant le sacrifice de son propre Fils. Dès lors nous sommes retournés intérieurement — comme Paul sur le chemin de Damas — par la présence de Dieu, son amour prend possession de notre coeur, de notre vie, dans l'Esprit-Saint" [64].

L'attitude de Dieu, qui sollicite sans cesse l'amour de l'homme, comme l'oeuvre du Christ qui, sur la croix, l'obtient effectivement révèlent à Hamman l'unique dessein divin de salut: celui-ci est un "mystère d'amour". Après avoir ainsi glané quelques textes évangéliques, qui insistent sur la miséricorde divine, l'auteur a la conviction que la croix n'est pas la réponse à une exigence divine, à la suite du péché. Au contraire, devant cette nouvelle difficulté de salut, qu'est le péché, la croix apparaît uniquement comme le don suprême de la miséricorde divine.

c) Obstacle à l'Amour: le péché, mal de l'homme

A la suite de l'Ecriture, le Père Hamman ne conçoit en l'intervention divine dans l'humanité nulle manifestation de justice. Même la croix du Christ chante uniquement l'amour qui "restaure l'humanité dans la voie du salut". Dès lors, il s'élève contre l'explication anselmienne du mystère de la Rédemption, qui y voit la solution d'une dette de justice envers Dieu. "Toute la spéculation du moine bénédictin, dit-il, dévoile un caractère trop juridique d'échange commercial où la justice semble refouler la charité" [65]. Mais le reproche principal lancé à saint Anselme souligne que la théorie de la satisfaction est issue d'une fausse perspective du mystère. Dieu révèle en tout son amour imperturbable envers l'humanité, même malgré le péché. Pourquoi alors expliquer le Christ comme exigé par la justice divine? [66]. Si l'on arguë qu'en compensation de l'injure du péché, il convient d'offrir une satisfaction à Dieu offensé, Hamman refuse d'ad-

---

[63] Cf. *ibid.*, pp. 56-60. "Jean n'aperçoit dans la mort du Christ qu'une étape, la plus douloureuse, de sa route qui le mène à manifester son Père; elle est comme le couronnement de l'amour, l'épanouissement final de cet amour dans un monde de haine, victoire par l'amour, sur la haine et le péché," (p. 60). "La croix du Christ, en définitive, nous met en présence de l'agapè de Dieu. Tel est le paradoxe de l'Evangile," (p. 62).

[64] *Ibid.*, p. 53.

[65] *Ibid.*, p. 67.

[66] "Il importait de montrer, à la suite des Pères, l'Incarnation comme constituant une source de grâce plutôt que d'y découvrir l'exigence des droits de Dieu . . . La Rédemption est une oeuvre de pardon et de miséricorde, appelée par le péché, alors que saint Anselme affirme que le péché réclame nécessairement châtiment et satisfaction," cf. *Ibid.*, pp. 68-69.

mettre cette notion du péché. C'est supposer, dit-il, que le péché atteigne[67] Dieu, qu'il soit "un tort fait à Dieu". Et cela ne répugne-t-il pas à la nature divine qui ne change pas? Dieu ne peut subir aucun dommage, le péché ne lui enlève rien. Que viendrait faire alors une exigence de réparation?

Voilà sa pensée, qu'il condense en ces quelques mots:

> La notion même du péché est très sujette à caution. Il semble que le péché soit un tort fait à Dieu, dans ce cas il convient que ce tort soit réparé. Mais le péché ne porte aucun préjudice à la nature de Dieu qui est inaccessible, il ne nuit qu'à l'homme[68].

Le contexte apporte cette conclusion implicite: après le péché, Dieu n'exige pas satisfaction; mais c'est le tort subi par l'homme qui demande à être réparé, c'est l'âme blessée qui appelle un sauveur. Toute l'oeuvre rédemptrice est donc voulue uniquement au profit de l'homme. Et penser que Dieu y cherche, pour lui, une compensation du péché, cela est étranger à la réalité.

Il convient de préciser ici la pensée du Père Hamman sur ce qu'est le péché. Admet-il que le péché de l'homme soit une offense de Dieu? Nous venons de lire l'assertion: "le péché ne porte aucun préjudice à la nature de Dieu..."[69]. Plus loin il dira positivement: "Le péché est refus de l'amitié (à Dieu), et n'est que cela"[70]. Que signifient ces expressions plutôt vagues, dont l'ambiguïté semble presque intentionnelle à cause de l'absence de développement? Par la première, selon le contexte, Hamman entend réfuter la nécessité d'une satisfaction. L'autre expression restreint le mal du péché à un refus d'amitié, la réparation duquel est incluse dans le retour du pécheur à Dieu. Analysons attentivement ces deux expressions.

"*Le péché ne porte aucun préjudice à la nature de Dieu.*" Il est certain que Hamman ne cherche pas à exprimer ici toute la malice du péché. Les termes insinuent plutôt qu'il limite sa considération à un aspect particulier du péché. En effet, le contexte nous convainc qu'il vise surtout à éliminer le rapport de justice entre Dieu et sa créature rebelle. Sa pensée comporte-t-elle, en cela, la méconnaissance de la malice du péché comme offense de Dieu?

Pris en lui-même, le terme "aucun préjudice" est synonyme de "aucun tort" ou "aucun dommage". Il peut ainsi indiquer uniquement l'impuissance effective du péché à atteindre en elle-même la Divinité immuable. La

---

67 "Comme si nous pouvions l'atteindre (Dieu) par le péché," *Ibid.*, p. 78.
68 HAMMAN, *op. cit.*, p. 69.
69 *Loc. cit.*
70 *Ibid.*, p. 78.

phrase pourrait suggérer ce sens qui se complète bien dans la contrepartie: "il (le péché) ne nuit qu'à l'homme".

Cependant, il est à remarquer que l'auteur rejette, par son argumentation même, la notion traditionnelle du péché. Notion qui renferme la double virtualité du péché: de causer un dommage à l'homme, certes, mais aussi d'intérer à Dieu une injure, qui est violation d'un droit divin. La théologie, en effet, conçoit le péché d'abord comme une violation du droit inaliénable de Dieu à être glorifié par l'homme. Comme fin ultime, Dieu ne peut pas ne pas exiger que tout soit référé à sa gloire. Droit strict que méconnaît le péché en préférant à Dieu un bien fini et créé. D'où injure à Dieu. Et l'idée fondamentale dans le péché c'est qu'il offense Dieu [71]

Hamman a reconnu ce sens primordial du péché chez saint Anselme:

> Le péché est une violation de l'honneur de Dieu, et en conséquence, la satisfaction . . . est la réparation de *cette offense*. D'où il déduit qu'une satisfaction s'imposait au regard de Dieu et de l'homme [72].

Pour Anselme, de l'offense commise découle la nécessité de la satisfaction envers Dieu. De son côté, l'auteur déclare "sujette à caution" cette notion qui suggère un "tort fait à Dieu", en réclamant satisfaction. L'idée anselmienne est refusée, car elle place l'homme en dette de justice envers Dieu. N'est-ce pas en même temps nier du péché qu'il soit une injure à Dieu? La teneur de son argumentation, semble-t-il, l'exige. Et ainsi, l'expression "aucun préjudice à la nature de Dieu" comprendrait qu'aucune injustice ne Lui est faite par le péché. Ce qui pratiquement serait méconnaître au péché le sens d'une véritable offense de Dieu.

Mais afin de porter un jugement équitable, examinons la seconde assertion: "*Le péché est refus de l'amitié, et n'est que cela.*" Ici encore, l'auteur ne traite du péché qu'en rapport avec la justice divine. Sa proposition universelle et négative limite pourtant le sens du péché à un *refus d'amitié*. En cela, ne risque-t-il pas d'exclure un aspect essentiel à la notion véritable du péché?

Evidemment Hamman adopte la perspective où toute relation entre l'homme et Dieu se résume dans celle de l'amour. Dieu veut aimer l'homme, et en retour Il sollicite son amitié. Mais entière liberté est laissée à la réponse humaine. C'est là que peut se loger le péché. Il est

---

[71] S. THOMAS (I-II, q. 71, a. 6, ad 5um), remarque: ". . . . a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi." cf. aussi P. HUGON, *Le Mystère de la Rédemption*, (1915), p. 13.

[72] *Op. cit.*, p. 66-67.

notre refus de recevoir l'amour. Refus qui pose en nous un obstacle à la diffusion de l'amour divin. "Dieu ne peut aimer l'homme que s'il s'adresse à lui librement. Le péché est refus de l'amitié, et n'est que cela"[73].

L'homme, selon lui, n'est pas strictement obligé à accepter le don divin de l'amour[74]. Son refus ne peut donc pas avoir le caractère d'une injustice. Le péché ne peut, en outre, rien contre Dieu; mais il empêche seulement l'union de l'âme à Dieu. Que le péché déplaise à Dieu, sous l'aspect d'une désobéissance à sa loi, ou encore comme une coupable résistance à sa bonté, cela il l'admet. Il avouera même que, en soi, le péché dit une action contre Dieu[75]. Mais sa pensée demeure partout identique. Cette malice n'a pas raison d'injustice, car aucun effet nocif ne peut atteindre Dieu. Dès lors, dire que le péché n'est que refus d'amitié, c'est affirmer qu'il n'y a pas injure proprement dite envers Dieu. Ce refus, pour Hamman, ne constitue pas strictement une offense à Dieu, mais se limite à nuire à l'homme.

Si Hamman ne nie pas explicitement que le péché soit une offense de Dieu, son attitude générale le sous-entend. En effet, il évite soigneusement d'exprimer son idée du péché par le terme "offense de Dieu". Les expressions qu'il emploie marquent surtout que le péché est le mal de l'homme. L'Ecriture lui a appris à considérer le péché comme un obstacle dans l'homme[76], comme une attitude de refus qui s'oppose à la communication de l'amour divin. Le péché est aussi une désobéissance[77], remarque-t-il après saint Paul, et là se trouve proprement sa malice[78] en ce qu'il place l'homme dans un état d'inimitié avec Dieu. Cette privation du divin laisse alors une tache dans l'âme coupable, sans pourtant éteindre son désir d'union à Dieu. La souillure de l'âme, voilà bien ce qui rend

---

[73] *Op. cit.*, p. 78.

[74] Cf. *Ibid.*, p. 14, où l'auteur décrit la relation de l'homme à Dieu, dès la création: "L'homme, dans le plan divin, est une puissance d'aimer. Mais sa réponse au don ne sera amour que si elle est libre. Il peut dire non, parce que Dieu l'a choisi pour devenir non pas esclave, mais fils du Père. De fait, l'homme, dès le principe, opta contre Dieu, pour sa propre déification. C'est le sens du péché des premiers hommes . . ."

[75] Résumant une page de L. RICHARD, (*Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, p. 191), l'auteur décrit ainsi l'action du péché: "Le drame du Calvaire . . . est au confluent de deux mouvements, celui de Dieu qui, aimant l'homme, s'abaisse, se livre totalement dans l'amour parfait; celui du péché, *essentiellement déicide*, qui poursuit sa logique de mort; ne pouvant atteindre Dieu, il atteint du moins l'Homme-Dieu," Cf. *op. cit.*, p. 82.

[76] Cf. *Ibid.*, pp. 41-62 passim. Le péché est obstacle au royaume (p. 44), obstacle qui empêche le retour du prodigue (pp. 45, 47), obstacle à la Vie et à la Lumière, qu'est le don de Dieu (p. 57); il est écarté, détruit par la présence et la mort du Christ.

[77] *Op. cit.*, p. 53.

[78] "La loi . . . révèle le caractère profond du péché qui est révolte de l'homme contre Dieu, désobéissance qui se replie complaisamment sur soi." cf. *Ibid.*, p. 49.

le péché odieux. En effet, Dieu étant infiniment saint "...il ne peut admettre rien de souillé en sa présence, il ne peut s'unir qu'à un être pur" [79]. La justice de Dieu, "synonyme de la sainteté", exigera une certaine réparation; mais uniquement celle du changement d'attitude chez le coupable qui désormais veut accepter le don divin d'amitié. De compensation envers Dieu, pour Hamman il n'en est pas question, puisque le péché n'a rien enlevé à Dieu.

Puisque la satisfaction ne saurait être selon lui offerte en réparation d'une "offense à Dieu", interrogeons-le sur le sens qu'il accorde à la satisfaction du Christ.

2 — La satisfaction du Christ

Depuis la chute originelle, l'homme a refusé l'honneur adéquat dû à Dieu, il a méprisé son Créateur. N'est-il pas de toute convenance qu'une réparation digne efface l'offense lancée contre Dieu? L'évidence des faits apporte déjà réponse. L'Homme-Dieu vient pour rendre gloire à son Père. Mais, après le péché de l'humanité, et à cause de l'offense faite à Dieu, l'oeuvre du Sauveur revêt une perfection nouvelle. L'honneur exhibé doit d'abord compenser la gloire injustement refusée jusque-là. Aux yeux de Dieu, l'oeuvre de son Fils présente le caractère d'une glorification *compensatrice*. Ce caractère particulier, opposé à l'offense du péché, s'exprime en théologie par le mot de *satisfaction*.

Le Christ a donc satisfait pour le péché. Cette réalité historique, Hamman ne veut pas la méconnaître; il se propose toutefois d'en préciser le sens acceptable. Il tente alors d'intégrer cette "satisfaction" dans sa sotériologie. Dans sa perspective particulière du salut, telle que nous l'avons analysée plus haut, comment comprend-il la satisfaction du Christ et son rapport avec le péché? C'est ce qu'il nous faut chercher maintenant. Ce sens, pour Hamman, s'explique à la lumière du dessein miséricordieux de salut et par l'exigence du mal qu'est le péché [80].

a) Elle n'est pas réclamée par Dieu

Guidé par sa conception de l'attitude divine envers l'humanité pécheresse, et logique avec sa notion du péché, Hamman exclut une satisfaction qui serait oeuvre de justice réclamée par Dieu. Si le péché nous a placé en inimitié avec Dieu, son amour divin s'est fait miséricorde. Il ne peut être question, pour Dieu, de revendications. Au contraire, affir-

---

79 *Ibid.*, p. 78.

80 "Du fait du péché, il existe dans l'Incarnation comme une ordination intérieure vers la mort rédemptrice, une sorte d'exigence. Mais cette exigence n'a sa raison d'être que dans le péché de l'homme, nullement en Dieu, ni en celui qui est la sainteté incarnée," *op cit.*, pp. 79-80.

me-t-il, la réconciliation est d'initiative divine, et sans compensation de notre part. La justice que Dieu accorde est pur don de sa bonté.

Cependant, remarque-t-il, cette justice nous est bien donnée grâce à la croix du Christ. La réconciliation, en effet, ne pouvait se réaliser sans la coopération de l'homme. "La réconciliation suppose une attente de l'homme, une réceptivité de sa part. Dieu ne peut le réconcilier sans lui" [81]. Et l'homme se cabrait devant l'offre divine d'amitié. Quelle est donc la tâche du Sauveur? Vaincre la révolte, supprimer le refus, répond Hamman, et effectuer le redressement de l'humanité qui réunira le pécheur à son Dieu. Le rôle de la croix alors est précisément de libérer l'homme du péché, et ainsi, de le disposer à accepter librement la grâce du salut [82].

Aucune obligation de souffrance imposée par Dieu [83] donc, conclut Hamman. La Passion est uniquement due à la volonté du Christ de porter notre péché et ses suites, dans sa chair:

> Si donc le Christ souffre, alors qu'il est innocent, c'est qu'il reçoit le choc et le heurt du péché et qu'il porte notre peine. Tout ceci n'est qu'une conséquence du plan concret et réel de l'Incarnation. L'expiation pénale provient non de la substitution mais de la solidarité; en d'autres termes du fait que le Christ, tout Fils de Dieu qu'il était, a voulu spontanément, librement, éprouver toutes nos infirmités, semblable en tout à ses frères, hormis le péché (Héb., IV, 15) [84].

La mort de Jésus n'est pas conséquence de "la rigoureuse loi de la justice divine", rétorque-t-il à Blondel, mais elle est la suite de l'exigence du péché de l'homme [85]. Pour Hamman, ce n'est donc pas Dieu qui réclame, mais c'est le péché qui appelle la satisfaction du Christ.

b) Preuve d'amour, et prix de la destruction du péché

Le péché, en effet, est un obstacle chez l'homme, et, selon l'auteur, à qui veut le détruire il impose des exigences. Pour l'enlever de nos vies, et par là réaliser l'oeuvre du Père, le Christ se rend solidaire de la race pécheresse. Et cette solidarité, vécue par le Christ, explique tout le drame

---

81 *Ibid.*, p. 53.

82 "La révolte a été vaincue par la mort du Christ, qui est la rencontre de l'amour de Dieu avec la haine des pécheurs. La réconciliation suppose la justification de l'homme par la croix du Christ, mais son domaine est plus étendu. Elle ne se contente pas d'une oeuvre négative, suppression du péché, elle dispose l'homme à recevoir l'amour et à vivre dans l'amour de Dieu," *ibid.*, p. 53.

83 L'auteur reproche à certains théologiens d'oublier la réflexion de saint Bonaventure: "Le Père a donné son Fils non pas en lui imposant la mort, mais *en la tolérant*". Plus loin, il ajoute: "Si nous pouvions prêter un sentiment humain à Dieu, aux heures de la passion et de la mort du Christ, ce ne serait ni la colère, ni la vindicte, mais la souffrance: Le mystère est de comprendre pourquoi Dieu a pu *permettre* que son Fils souffrît, a pu voir souffrir le Bien-Aimé," cf. *ibid.*, pp. 70 et 77.

84 *Ibid.*, p. 71.

85 Cf. *ibid.*, et p. 72.

de sa vie et de sa mort rédemptrice. Déjà au Jourdain, Jésus baptisé est "mêlé à un peuple de pécheurs avec qui il fait corps. Il en porte le péché [86]. Durant toute sa vie, Il accepte les multiples sacrifices, Il les appelle de son profond désir, non pas pour répondre à une exigence divine, mais, toujours selon Hamman, pour vaincre notre refus et nous gagner à Dieu. Pour le salut du monde, Jésus sacrifie vraiment sa vie jusqu'à la mort. Il se soumet à cette logique du péché qui Le conduit à la mort. Pourquoi cette attitude devant la souffrance? C'est que seul l'amour suprême pouvait supprimer notre refus, détruire notre péché, explique Hamman. Et c'est la souffrance qui "matériellement" donne l'occasion de manifester cet amour. La mort devient la preuve absolue et irrécusable de Son amour total [87]. Voilà ce qu'il en coûte au Fils bien-aimé, pour atteindre notre péché et le détruire. Voilà le "prix que coûte la restauration de l'humanité, dans l'amour de Dieu" [88].

Ainsi, la souffrance du Christ, consent l'auteur, apparaît comme le prix de notre salut; mais ce prix n'est ni offert au démon, ni réclamé par une justice vindicative de Dieu. Ce prix de souffrance fourni par le Christ, est uniquement l'exigence du péché, à détruire par l'amour [89]. Autant le péché empêchait notre union à Dieu, autant le Sauveur devait-il se dépenser à supprimer cet obstacle. Dieu accorde gratuitement son amitié. Cependant notre inertie, redoublée d'un refus coupable, insiste Hamman, exigeait ce travail onéreux de redressement qui suscite notre réponse à l'amour. De sorte que le Christ acomplit, par l'amour dans la souffrance, tout ce qui est nécessaire à la Rédemption: "Il rompt la digue de nos refus"; Il effectue notre "union à Dieu". Dans cette optique, Jésus a payé le *prix nécessaire* pour conduire l'oeuvre du Père à bien. Voilà, conclut-il, le sens de la satisfaction!

Dans cette perspective, assure l'auteur, l'oeuvre du Christ peut encore être appelée une satisfaction. Voici ses paroles:

> On peut parler de satisfaction dans le sens que, en face de Dieu, la puissance de l'amour refoule définitivement la marée montante de la culpabilité humaine. Dieu en est glorifié avec surabondance, mais celle qui profite dans son intérêt, c'est l'humanité qui retrouve l'orientation vers Dieu [90].

---

[86] *Ibid.*, p. 42.

[87] Pour le Christ, elle (sa mort) résume tout son amour, toute sa fidélité; l'Epoux finit ici par vaincre l'infidèle, jusque dans les *retranchements de son refus.* Elle est l'offrande intégrale, la donation sans réserve possible . . . où le Christ consomme l'oeuvre de sa vie rédemptrice, en la fixant dans le définitif. Mais pour ce faire, l'Homme-Dieu est allé jusqu'au bout de la souffrance et de la mort." HAMMAN, *op. cit.*, p. 82.

[88] *Ibid.*, p. 84.

[89] "La souffrance, la mort du Christ n'est donc pas réclamée par le Père, en vertu d'une rigoureuse vindicte, mais *uniquement* par la logique du péché de l'homme," *Ibid.*, p. 78.

[90] HAMMAN, *op. cit.*, p. 84.

La satisfaction, en ce sens, c'est l'action suffisante, en vue de la fin à atteindre. Le Christ satisfait, parce qu'il fait ce qui assure notre retour à Dieu. "En se donnant sans réserve, dit-il, (l'amour du Christ) suscite la réponse qu'il sollicite" [91].

Si l'aspect de compensation à la justice divine n'entre pas dans la satisfaction du Christ, c'est que, selon Hamman, notre retour à Dieu, même après le péché, ne le postule pas. Rappelons que pour lui le péché n'est ni injure ni offense, et qu'en outre le don divin est absolument gratuit. Comment la satisfaction pourrait-elle donc être une oeuvre de justice réclamée par Dieu?

Il demeure, selon Hamman, que la satisfaction, sans être une compensation d'offense, opère véritablement notre salut. Elle est l'oeuvre de grand prix qui manifeste l'amour divin, et qui, détruisant le péché, restaure l'humanité. Un mot résume sa pensée: "La satisfaction n'est pas l'exigence de la justice, mais la découverte de l'amour, qui oriente notre vie" [92].

Conclusion

L'analyse de la notion de la satisfaction chez ces trois auteurs modernes révèle leur commune attitude devant le problème du salut. Toute activité de Dieu envers l'humanité doit se ramener au principe d'amour, et cela à l'exclusion de l'exercice d'une justice vindicative, ou d'exigence de satisfaction de la part de Dieu. De fait, Dieu se suffit à lui-même, insistent-ils. Si Dieu agit au dehors de soi, ce ne peut être que pour donner, et non pour recevoir.

Selon ces principes, la gravité du péché se résume à une simple négation d'amour ou à un refus d'obéissance envers Dieu. Il ne saurait y avoir de véritable offense, et encore moins d'injustice proprement dite contre la Divinité. En effet, disent-ils, l'homme ne peut rien Lui enlever, car Elle est invulnérable. D'autre part, Dieu lui-même ne retire rien des actions des hommes. Pourquoi exigerait-Il alors satisfaction? Par contre, le péché cause la perte de la grâce et nuit à l'homme, en empêchant l'union à Dieu. C'est donc là, concluent-ils, que doit s'exercer la réparation du Sauveur, et non envers la justice divine.

Dans cette vue du salut opéré uniquement par l'amour divin, l'oeuvre du Christ ne maintient aucun aspect de justice. Il suffit à la passion du Sauveur, tolérée et non imposée par Dieu, de rendre possible notre salut et

---

91 *Ibid.*, p. 146.

92 *Ibid.*, p. 84.

de nous donner la force de l'accomplir. Oeuvre rédemptrice vraiment efficace, toute orientée au salut de l'humanité, elle n'a pas à offrir compensation à Dieu. La satisfaction du Christ prend alors l'aspect d'un exemple sublime qui accompagne intérieurement notre tâche de salut (Sanson). Tantôt, elle est plutôt la réparation des ruines du péché dans l'âme, réparation exigée par la sainteté divine (de Montcheuil). Ou encore, il faut reconnaître que le Christ accomplit tout ce que requiert notre salut, et principalement la destruction du péché par la manifestation de l'amour divin. En ce sens général, la satisfaction est le prix de notre salut (Hamman). Ainsi privée de l'aspect d'une compensation offerte à Dieu, l'oeuvre du Christ, selon ces théologiens modernes, n'est satisfaction qu'en un sens très large. Elle ne conserve pas raison d'oeuvre de justice proprement dite.

Cette suppression du caractère proprement satisfactoire dans l'oeuvre rédemptrice, chez nos auteurs, demeure intimement liée à leur conception de la malice du péché. Si la faute morale n'est pas véritable offense de Dieu, s'il n'en résulte aucune obligation de réparer à la justice divine, on conviendra de la non-nécessité d'offrir semblable satisfaction à Dieu. Mais la conclusion contraire s'imposerait, admettent-ils eux-mêmes, si l'offense était injustice véritable vis-à-vis de Dieu. La valeur de la position doctrinale de ces théologiens modernes dépend donc fondamentalement de la notion bien comprise du péché.

Le problème ainsi posé commande une double étude qui fera l'objet de la seconde partie de ce travail. D'abord, il nous faut analyser les rapports du péché à Dieu, et constater le sens véritable de l'offense faite à la Majesté divine. Après quoi, nous pourrons rechercher si l'oeuvre du Christ contient un aspect proprement satisfactoire, et ainsi établir la pensée de l'Eglise au sujet de la satisfaction du Christ Jésus.

(*à suivre*)

ANTOINE HACAULT, ptre.

Implications pédagogiques de la vertu d'après saint Thomas d'Aquin

La vertu est une donnée très ancienne de l'observation. C'était là le principal objet d'étude des anciens philosophes grecs, surtout depuis Socrate, et on peut dire que de tout temps, cette question a passionné les penseurs. Qu'on parte des philosophes païens jusqu'à saint Augustin ou qu'on remonte de saint Thomas jusqu'à ceux de nos jours, on constate le même intérêt sur la question. La pédagogie non plus n'est pas une science nouvelle, mais elle est peut-être une des sciences sur laquelle on discute le plus aujourd'hui [1]. Aussi nous n'avons pas l'intention de reproduire tout ce qui a été dit sur ces deux sujets.

Cependant il est une chose certaine, c'est que le problème de la vertu a un rapport très étroit avec la pédagogie et que son influence est grande en éducation. En étudiant la vertu, en effet, on découvre non point une abstraction, mais une réalité bien vivante, le vertueux lui-même, organisant et développant sa vie dans un incessant progrès. C'est l'homme lui-même que l'on découvre, en train de se construire moralement en vue de son plein épanouissement, de son bonheur. Quand il s'agit d'éducation, c'est en face de la même réalité vivante que nous nous retrouvons; il s'agit cette fois de l'enfant qu'il faut aider dans le développement progressif de ses capacités, qu'il faut aider à grandir, à se développer, à actualiser toutes ses potentialités et ses virtualités pour lui permettre d'atteindre son plein épanouissement, le bonheur, c'est-à-dire, selon saint Thomas, l'état parfait qui est celui où il sera capable de vertu [2]. L'enseignement se fait par la parole, mais l'éducation se fait par l'acte et c'est parce qu'on l'a trop oublié que beaucoup de maladresses se sont glissées dans nos méthodes éducatives. Déjà Platon dans sa "Morale" avait préconisé cet idéal de sagesse, plus que d'efficience pratique et que l'on pourrait appeler l'éthique de la

---

[1] Cf. WORONIECKI, H., o.p., *Saint Thomas et la pédagogie moderne*, dans *Xénia thomistica*, vol. I, Romae, Coll. Angelicum, 1925, pp. 451-452.

[2] *Sum. theol.*, Supp. q. 41, a. 1; où saint Thomas définit l'éducation: "Traductio et promotio usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est status virtutis".

"Paideia"[3]. Il insistait surtout sur l'aspect moral de l'éducation, la formation personnelle, la vie intérieure, la vie vertueuse quoi. Il nous faut, de toute évidence, revenir à l'étude de ce qui est positif et fécond dans la vie morale, l'étude de la vertu. Une pédagogie qui ne s'associe pas au problème de la vertu, qui ne conforme pas sa formation tant intellectuelle que morale qu'elle veut donner à l'enfant, au processus naturel selon lequel se réalise l'apprentissage de la vertu, est une fausse pédagogie, car comme tout art, la pédagogie doit chercher à imiter la nature[4]. Et si elle ignore en plus la formation morale de l'être qu'elle prétend éduquer, elle est une science tronquée, car l'être justement à qui elle s'adresse, l'homme, est un en raison de sa fin ultime qui donne un caractère d'unité à sa vie.

Le présent article a pour but de dégager dans une synthèse que nous voulons aussi fidèle que possible à la pensée thomiste, les principes pédagogiques qui découlent de l'enseignement de saint Thomas sur la vertu et ses semences naturelles. On a donc cherché en conséquence à dégager la vraie nature de la vertu, son jeu très réel et profond au sein de toute activité humaine, particulièrement de l'enfant à éduquer.

Ajoutons enfin que le mot vertu est employé ici au sens aristotélicien du mot, ce qui rend l'homme bon, et dans l'ordre intellectuel (bonté "secundum quid") et dans l'ordre moral (bonté "simpliciter"). Ce sens général nous servira de point de départ, bien que nous insistions ici sur la vertu morale.

I. — LE PROBLEME

L'option que l'homme doit faire dans sa vie est capitale et toute son orientation dépend de ce choix et cela dès sa plus tendre enfance. Lorsqu'un homme, écrit saint Thomas, arrive à l'âge de raison, la première chose à laquelle sa pensée doit se porter, c'est de délibérer de lui-même[5]. "Nul ne peut servir deux maîtres... Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon, nous dit Notre-Seigneur et l'histoire en est le témoin silencieux[6]. Deux amours différents ont construit deux villes différentes: l'amour de Dieu allant jusqu'au mépris de soi-même a construit Jérusalem, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, Babylone[7]. Cette vérité apparaît avec non

---

[3] Cf. BROCHARD, *Etudes de Philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1912, pp. 169 et ss.: "La Morale de Platon"; CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*, Paris, 1955, t. I, *La pensée antique*, pp. 189 à 264.

[4] Ce principe scolastique se retrouve en maints endroits des oeuvres de saint Thomas, notamment: *Som. Théol.*, Ia, q. 117, a.I; *Post. Anal.*, in prooemio; in *Politicorum Arist.*, in prooemio.

[5] Ia IIae, q. 89, a. 6: "Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso".

[6] Saint Matthieu, VI, 24.

[7] I II, 73, 1, ad 3.

moins de force en éducation. Quand nous nous plaçons en face de la nature humaine, de cette nature humaine concrète, particularisée dans l'enfant qu'il faut éduquer, ou mieux encore devant l'homme qui n'est pas encore élevé, il y a une option qui doit se faire sur la conception de la vie, sur la nature de l'enfant, sur Dieu, sur la fin de l'homme, sur la valeur de ses actes et de ses fins, sur la morale et de cette option dépendent, non seulement toute l'orientation de la pédagogie, mais sa survie comme science. "Tout pédagogue adore un Dieu, écrit Maritain: Spencer, la nature; Comte, l'humanité; Rousseau, la liberté; Freud, le sexuel; Durkheim et Dewey, la société; Wundt, la culture; Emerson, l'individu... ou bien tout se réduit à s'adapter à l'enfant et à laisser faire en tout la nature, c'est-à-dire au néant de la Pédagogie" [8]. Dès que les fins de l'éducation sont perdues de vue, toute la pédagogie se borne à améliorer les détails de la pratique. Un jour que des solliciteurs sans nombre pressaient Lincoln et le privaient de tous ses loisirs, il dit: "Je suis comme un propriétaire, qui loue le devant de sa maison, tandis que l'arrière est en feu". Il importe d'édifier et d'appliquer une philosophie et une théologie de l'éducation, pour que la pédagogie ait des fins et des idéals, qui la rendent digne de sa sublime tâche sociale et culturelle. Ici plus qu'ailleurs, il nous paraît nécessaire de distinguer pour mieux unir.

Les théories modernes sur l'éducation veulent faire de la pédagogie une science autonome, séparée de la philosophie et de la théologie [9]. Cette prétention vient de ce que ces pédagogues ont opté uniquement sur la nature de l'enfant. Ils concentrent, d'une façon exclusive, leur attention à l'objet matériel, l'enfant, et ne veulent s'en tenir qu'à la seule expérience. Sans doute il est nécessaire de descendre au plan de l'action concrète, et il ne faut pas mésestimer le magnifique effort actuel de la pédagogie expérimentale et technique, mais l'expérience doit aboutir à la science et à l'art [10]. C'est ce que fait remarquer M. Maritain, dans ses fondements d'une philosophie morale authentique. "Le comportement de l'animal peut être déterminé par la simple observation et la statistique, parce qu'il dépend d'instincts et de structures déterminés par la nature. Mais lorsque nous cherchons à dégager les caractères typiques du comportement de l'homme, nous sommes obligés d'entrer dans l'univers des valeurs absolues parce que nous avons affaire au comportement d'un être doué de raison,

---

[8] HOVRE, *Essai de Philosophie pédagogique*, Bruxelles, Dewit, 1927, (Systèmes philosophiques et pédagogiques contemporains), p. IX (Préface).

[9] Cf., WORONIECKI, *art. cit.*, pp. 454-456; on trouvera l'exposé de ces théories dans BLOCH, *Philosophie de l'Education nouvelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948; HOVRE, *Essai de Philosophie pédagogique*, Bruxelles, Dewit, 1927; HOVRE et BRECKX, *Les Maitres de la Pédagogie contemporaine*, Firme Charles Beyaert, Bruges.

[10] Cf. à ce sujet *Commentarium S. Thomae, In Metaphysicorum Aristotelis*, Lib. I, lect. I, no: 20, 22, 23; *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis*, no: 1153-1157.

donc de liberté, et dont la conduite dépend des vues prises par cette intelligence, cette raison, sur des valeurs, des essences, des normes transcendant les accidents de l'existence et ayant une signification inconditionnée" [11]. Ce que les pédagogues modernes ont oublié, nous semble-t-il, c'est que "la pédagogie, comme science pratique, vise à certaines fins proches et éloignées... elle doit à la fois considérer les faits à la lumière d'une doctrine et les étudier à l'aide des méthodes habituelles des sciences positives et c'est ce double aspect qui la distingue essentiellement des sciences naturelles... L'objet sur lequel elle opère est un être humain. Educateur et éduqué ont la même nature et de cette position spéciale résultent un certain nombre de problèmes qui ne se posent pas quand l'action de l'homme s'exerce sur un être inerte ou dépourvu de raison... Nous sommes donc immédiatement amenés, lorsque nous envisageons l'ensemble des problèmes pédagogiques, à distinguer deux catégories de questions. Il y a d'une part les problèmes relatifs aux fins et d'autre part les problèmes relatifs aux moyens, autrement dit il y a une pédagogie *théologique* et une pédagogie technique. La première a nécessairement la priorité et se subordonne la seconde" [12]. Pour Maritain, il ne fait aucun doute que c'est de la Théologie d'abord que la pédagogie doit recevoir la lumière sur l'idéal de vie dont la réalisation est le but de l'éducateur. "Si la conception de l'homme, de la vie et de la culture humaine et de leurs fins est le centre même de toute pédagogie, il faut dire — car l'homme n'est pas seulement un être de nature, il est appelé à une fin surnaturelle et se trouve de fait dans l'état de nature déchue ou de nature réparée — il faut dire hardiment qu'il n'est de science pédagogique vraiment complète... que rattachée et subordonnée à la Théologie: l'existence ou la non-existence des "vulnera naturae" n'est pas une question de peu d'importance. Comme science pratique intégrale de la formation de l'être humain elle est une discipline théologique" [13]. C'est également la pensée de Buyse qui met au premier rang des éléments qui concernent la pédagogie "des données d'ordre philosophique (par exemple, Dieu créateur du monde et fin ultime de l'homme, loi morale naturelle, obligations sociales et civiques) et théologique (par exemple, la vocation de l'homme à une destinée surnaturelle, la loi divine, le péché originel, la grâce) ou, si l'on préfère, une philosophie et une théologie de l'éducation" [14]. N'est-ce pas d'ailleurs la pensée manifeste du Magistère enseignant, de l'Eglise? Nous croyons, en effet, que l'encyclique sur l'Education est intervenue avant tout pour rappeler, à ceux qui étaient

---

[11] MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, (Cours donnés à l'Eau-Vive), Téqui, Paris, 1949, pp. 18-19.

[12] PLANCHARD, *La pédagogie scolaire contemporaine*, Tournai, Paris, 1948, pp. 11 et 17.

[13] HOVRE, *Essai de Philosophie pédagogique, op. cit.*, p. X (Préface).

[14] *Questions actuelles de pédagogie*, Paris, éd. du Cerf, p. 153.

tentés de l'oublier, des vérités théologiques dont ils ne devaient point perdre le souvenir.

Bien sûr qu'à l'égard de son propre objet, chaque discipline particulière est indépendante et ne dépend que de ses propres principes; mais en tant qu'engagée dans l'ordre des fins, nulle ne peut échapper à l'influence des fins générales qui dirigent ou qui doivent diriger l'activité humaine. Le développement de l'homme est subordonné à sa destinée, à sa fin dernière et celle-ci a une grande influence sur toute sa vie [15]. De plus, c'est elle qui donne un caractère d'unité à sa vie; qui n'en tient pas compte risque de passer à côté du vrai sens du problème qui est à poser en fonction de la fin de l'homme; c'est de toute la réalité dont il faut tenir compte, car l'enfant est un être intrinsèquement appelé au surnaturel. Faut-il insister davantage! Ignorer par exemple le fait surnaturel de la nature humaine blessée et réparée, conduit à prendre l'abstrait pour le réel et à fausser toutes les perspectives en matière d'éducation. L'ignorance de ce fait, accidentellement pour les moralistes païens, systématiquement pour maints moralistes modernes, ne peut conduire qu'à des aberrations sur la nature de l'enfant. Il n'en reste pas moins vrai pour cela que les éléments particuliers de la nature humaine restent soumis à des lois de développement très différenciées. La formation intellectuelle appartient à la psychologie: celui qui s'occupe d'éducation devra donc se rappeler que le sujet, la nature de l'enfant, est l'objet de la psychologie, que les principes de l'éducation, les lois de la nature enfantine sont établies par la psychologie. Seulement il ne devra pas oublier non plus que l'éducation morale restera toujours un chapitre de l'éthique ou de la théologie morale, car son sujet c'est "l'action humaine ordonnée à une fin, ou si l'on veut, l'homme lui-même, selon qu'il se meut volontairement vers une fin" [16].

L'option de la pédagogie thomiste est tout autre. En tâchant d'avoir une notion aussi exacte que possible de la matière qu'elle devra transformer, elle sait bien qu'elle ne peut pas s'y arrêter. Son objet matériel c'est bien l'enfant, la nature enfantine qui même particularisée reste toujours la nature humaine; mais son objet formel c'est l'homme tel qu'il doit être dans le plein développement de ses forces naturelles et surnaturelles, c'est

---

15 *In Ethic.*, L. I, 1. II, no 23: "Necessaria est homini, ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cogitio ejus, quia habet magnum incrementum ad vitam id est multum auxilium confert ad totam vitam humanam".

16 *In Ethic.*, L. I, 1. I, no 3: "Subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est volutarie agens propter finem". Sur cette question de la subalternance des sciences, voir S. Thomas, Expositio in Librum Boetii de Trinitate, L. II, q. 1, a. 1; Joannis a Sancto Thoma, o.p., Ars Logica, II. p. q. I, a. 4; Billuart, C.R., Cursus théol., ad mentem D. Thomae, Parisiis 1895, de Deo, prooem. a. IV; GREDT, J., O.S.B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. I, Fribourg, Herder, 1953, pp. 184-192.

l'homme créature de Dieu avec non seulement ce qu'il recèle en ressources de vie morale profonde mais aussi avec son organisme surnaturel qui s'adapte à sa nature humaine, s'intègre dans son véritable dynamisme, se développe et apporte son apport infini pour son développement total, le "omnis homo" de l'Ecriture-Sainte [17]. Autrement dit, il s'agit pour elle de dégager de l'enfant qu'on a d'abord été, de l'être mal dégrossi qu'on risque de devenir, l'homme pleinement homme dont la figure idéale nous a été tracée par le Christ dans le sermon sur la montagne. Contrairement aux courants modernes qui veulent faire de la pédagogie une science autonome, séparée de la philosophie et de la théologie, saint Thomas, dans la magnifique synthèse que représente l'unité de la personne humaine maîtresse de ses destinées, associe l'humble effort humain source de l'honnêteté morale naturelle, aux richesses de la vitalité divine que nous prodiguent la grâce sanctifiante avec son cortège des vertus et des dons.

Ce problème nous paraît d'autant plus important qu'au témoignage du Père Woroniecki "ces deux parties de la pédagogie qui nous occupent, la psychologie et la théologie morale, encadrée dans les sciences dont elles dépendent essentiellement, sont beaucoup plus à leur place que dans la pédagogie moderne où elles forment un tout matériel, dénué d'unité organique et l'avenir de la pédagogie dépend au plus haut degré du retour de ses deux problèmes fondamentaux dans leur cadre naturel" [18].

Pour saint Thomas, il s'agit donc d'orienter l'homme vers sa fin dernière, terme suprême de tous ses efforts, de l'aider à atteindre son bonheur. Mais cette destinée est de fait surnaturelle. Toutefois le surnaturel suppose d'abord le naturel qu'il perfectionne et comme il s'agit d'une aide que nous voulons apporter à l'enfant dans le plein développement progressif de toutes ses capacités, encore faut-il favoriser en éducation l'éclosion la plus rapide possible d'un bon équilibre psychologique par l'acquisition des vertus naturelles. C'est là que doit porter d'abord notre coopération: l'organisation d'une vie vertueuse naturelle. Mais l'enfant est en pleine phase de développement, n'est-il pas nécessaire alors d'étudier d'abord sa nature, si nous ne voulons pas risquer d'être incompris ou encore de demeurer inopérants! Cette connaissance de la nature de l'enfant nous semble primordiale, parce qu'il est possible de tirer des conséquences légitimes à partir de principes faux comme cela se rencontre en Logique. C'est ainsi qu'on voit se construire tant de systèmes non seulement pédago-

---

[17] Ecclés., XII, 13: nous rejoignons ici la pensée de Pie XI sur l'objet formel de l'éducation, exprimée dans l'encyclique *Divini Illius Magistri*: La fin propre et immédiate de l'éducation chrétienne est de concourir à l'action de la grâce divine dans la formation du véritable et parfait chrétien, c'est-à-dire à la formation du Christ lui-même dans les hommes régénérés par le baptême".

[18] WORONIECKI, H., o.p., *Saint Thomas et la pédagogie moderne, art. cit.*, p. 455.

giques ou moraux, mais encore scientifiques, politiques, économiques, dont les éléments sont entre eux cohérents, mais dont l'ensemble est d'une parfaite absurdité, parce que les points de départ sont erronés. La divergence des opinions d'ailleurs que l'on rencontre au sujet de la nature de l'enfant, n'est-elle pas une preuve que beaucoup de façons de faire sont inaptes et fautives. Cette divergence en effet révèle une antinomie profonde entre des attitudes extrêmes.

Certains la conçoivent comme bonne, d'autres comme mauvaise "ab intrinseco". Ces positions extrêmes se traduisent tantôt en un naturalisme excessif, se résolvant en une confiance aveugle; tantôt en un puritanisme agressif se traduisant en une méfiance exagérée de l'enfant. C'est de ces conceptions extrêmes que naissent les grands conflits en éducation. Il n'entre pas dans le cadre du présent travail d'exposer ces grands conflits; aussi nous bornerons-nous à n'en faire qu'un simple rappel par les sommets pour mieux situer notre problème.

Sous son aspect global, c'est d'abord le grand conflit entre *l'activité* et la *passivité* en éducation, ce que nous pourrions appeler le "puérocentrisme", l'attitude du maître observateur qui se contente de présenter du nouveau à l'élève, tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue moral et "l'autoritarisme", l'attitude de l'élève écouteur qui devra se conformer aux usages établis et aux idées reçues tant sur le plan intellectuel que moral. Sous un aspect un peu plus limité, c'est le conflit entre l'intérêt et l'effort. La science qu'il s'agit d'apprendre sera agréable, en réponse aux intérêts naturels et immédiats de l'enfant, ou bien elle sera amère et alors il faudra faire appel à l'austérité et à l'effort en réponse à des intérêts artificiels, imposés de l'extérieur. Enfin, sous l'aspect moral, c'est le conflit entre le devoir et les tendances, le primat du devoir sur les tendances naturelles. Alors on aura, ou bien un optimisme systématique: religion des tendances naturelles allant jusqu'à l'oubli de leur hiérarchie nécessaire, peur morbide du refoulement et de l'absolu et on cultivera les instincts supérieurs ce qui forcera la déroute du reste. Ou bien le pessimisme traditionnel, il faut mâter, briser les caractères; on agit parce que c'est bien de le faire et non parce que c'est bon! [19]

Voilà d'une façon bien succincte, les grands conflits que l'on rencontre en éducation, conflits basés sur une conception différente de la nature de l'enfant à éduquer. La solution toutefois, ne peut apparaître que si l'on

---

[19] Cf. BLOCH, *Philosophie de l'Education nouvelle, op. cit.*, pp. 25-38; PLANCHARD, *La Pédagogie scolaire contemporaine, op. cit.*, pp. 272-284; MARITAIN, *L'Education à la croisée des chemins*, Fribourg (Suisse), Paris, 1947, pp. 1-100; DEWEY, *L'Ecole et l'Enfant*, (The School and the Child), Paris, Delachaux, Niestlé, 1947. — (Actualités pédagogiques et psychologiques).

replace le problème dans son véritable cadre, c'est-à-dire, si l'on fait appel aux principes d'une saine philosophie et théologie tels qu'on les trouve exposés chez saint Thomas [20]. C'est qu'en effet, ces grands conflits résultent de principes philosophiques et théologiques différents. Ils ne s'expliquent bien que si l'on voit quels sont les principes qui ont présidé à de telles conclusions pratiques. La position thomiste que nous pouvons déjà caractériser par la recherche du juste milieu entre une nature totalement bonne ou totalement mauvaise, n'échappe pas non plus à cette loi. C'est pourquoi une brève analyse de ces systèmes de pensée différents s'impose ici.

Il y a d'abord le groupe des philosophes qui ont péché par excès, si l'on peut s'exprimer ainsi, les "platoniciens". Pour eux, les vertus et la science viennent entièrement de l'intérieur, "ab intrinseco" [21]. Apprendre n'est autre chose que se souvenir. En effet, pour Platon "toute âme a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage... et l'éducation est l'art de tourner cet organe même et de trouver pour cela la méthode la plus facile et la plus efficace; elle ne consiste pas à mettre la vue dans l'organe, puisqu'il la possède déjà; mais, comme il est mal tourné et regarde ailleurs qu'il ne faudrait, elle en ménage la conversion" [22]. Et dans la digression philosophique du plus haut intérêt que nous présente la 7e lettre, Platon donne les raisons pour lesquelles la science de l'être est incommunicable [23]. Les exercices de l'enfance ne seraient destinés qu'à faire sortir de sa gangue ce qui, étant naturellement bon à l'intérieur de l'âme, se trouve violenté dans son mouvement vers l'acte, par les limites corporelles. L'éducation ne fait pas de dons; elle n'est agent que "per accidens". L'étude, l'exercice, la gymnastique, la discipline, la pratique du bien, l'éducation en somme, n'est qu'un mouvement externe comme celui de la lime, agissant sur le fer rouillé, afin de lui rendre son éclat.

Soulignons ici que Rousseau et le naturalisme ont répété la même erreur en l'amplifiant [24]. Selon l'expression de Maritain, pour eux le rôle de l'éducateur se réduira à celui d'un poteau indicateur. Donnons, disent-ils, pleine liberté aux tendances naturelles. L'éducation n'est qu'un phénomène de maturation d'un homme naturellement bon et que la société seule rend haïssable. "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers".

---

[20] Cf. *De Veritate* (de Magistro), q. 11; *Sum. theol.*, Ia, q. 117, a. 1; de Habitibus, Ia IIae, q. 49-55; de Virtutibus, Ia IIae, q. 55-68; de Peccatis, Ia IIae, q. 71-89.

[21] Cf. PLATON, *Oeuvres complètes*, Collection des Universités de France (Budé), Paris, "Les Belles Lettres" 1925, t. 4, *Phèdre*, 72e - 76d; t. 13, *Lettre VII*, 342a - 344d; t. 7, *La République*, 518c - 519c.; *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 63,a a. 1; *Sum. Contra Gentiles*, L. II, c. 76.

[22] PLATON, *La République* VII, 518d.

[23] PLATON, *Lettre* VII, 342b.

[24] Cf. THONNARD, *Précis d'histoire de la Philosophie*, Desclée, Paris, 1952, pp. 697.702.

L'état de nature, hypothèse fondamentale d'où part Jean-Jacques Rousseau. Sur le plan théologique, c'est l'erreur du Pélagianisme qui se renouvelle.

Il y a eu aussi ceux qui ont péché par défaut. Avicenne et ses partisans [25]. La vertu et la science ne peuvent venir que d'un agent extérieur: l'expérience. L'éducateur pour eux sera l'agent principal de toute éducation, il fera figure de potier qui travaille l'argile. L'enfant lui n'aura qu'à recevoir, il n'est apte qu'à cela.

Plus près de nous enfin les Jansénistes ont versé dans la même erreur, mais en prétendant cette fois que la nature était une source empoisonnée, foncièrement mauvaise [26]. Notre raison est dans l'impuissance absolue, notre volonté est radicalement incapable de se déterminer au bien; d'où l'importance de l'autorité, restriction de la liberté et sévérité de la discipline.

Devant ces solutions si à l'opposé les unes des autres, la solution thomiste apparaît avec toute sa sérénité comme étant celle du juste milieu [27]. Saint Thomas reconnaît, en effet, avec sagesse et pondération, que la science et la vertu sont d'abord en nous quant à l'aptitude "aptitudinaliter", et non dans leur perfection; que les vertus intellectuelles et morales sont innées quant à l'aptitude, dans leur commencement, mais non dans leur perfection, qu'elles ne sont que des inclinations fragiles. Remarquons ici avec quelle souplesse et quelle sérénité le docteur angélique nous propose son opinion: "Hoc verius est... [28]. Haec sententia melior est... Aliae sententiae absque ratione sunt [29]... Secundum quid sunt verae, secundum quid sunt falsae [30].

II. — LES SEMENCES DE LA VERTU

La nature ne nous laisse donc pas absolument dénués de tout, car il faut bien à toute entreprise un point de départ et ce point de départ, c'est notre nature soit spécifique, soit individuelle qui nous le fournit. Autrement on ne concevrait pas de pratiques éducatives si la nature ne faisait pas quelques avances et surtout elles s'avéreraient parfaitement inu-

---

25 Cf. THONNARD, *op. cit.*, pp. 263-267; Ia Iae, q. 63, a. 1; *De Veritate*, q. 11, a. 1; *Sum. Cont. Gent.*, L. II, c. 76.

26 Cf. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. III, 2e éd. Desclée, Paris, 1950, pp. 98-120.

27 *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 8: "Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est, quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiae et virtutis studio et excercitio suam efficaciam conservat!

28 Ia Iae, q. 63, a. 1.

29 *De Verit.*, q. 11, a. 1.

30 Ia, q. 117, a. 1.

tiles si elles concevaient la nature à développer comme une source empoisonnée. Mais en quoi consiste cet apport de la nature, ce point de départ qui est le fondement de toute éducation? Nous l'avons énoncé, pour saint Thomas, c'est une inclination naturelle à la vertu. Mais comme la vertu n'est qu'une espèce particulière d'habitus, notre inquisition nous amène à nous demander quels sont ces habitus que la nature comporte, telle que Dieu la donne et dans quelle mesure se trouvent-ils en l'enfant que nous voulons éduquer?

Disons d'abord que nous prenons ici le mot habitus dans son acception la plus large, c'est-à-dire de toute espèce de dispositions, en bien ou en mal, qui réalisent à l'intérieur du sujet qu'elles déterminent un ordre, une synthèse des parties en vue d'une action plus sûre et plus précise[31]. Nous disons en vue de l'action, car puisque l'habitus désigne une manière d'être affectant la nature d'un être, on peut dire que tout habitus est opératif, la nature étant la racine des opérations qui permettent à un être de réaliser sa fin. Cependant certains habitus n'ont qu'un rapport lointain avec l'activité, telle la santé, la maladie, la beauté, la force: on les appelle plutôt habitus entitatifs; d'autres disposent directement à l'action, ainsi ceux qui perfectionnent les puissances opératives de l'âme, tels l'art, la science, la vertu: on les appelle opératifs[32]. Ces habitus peuvent être naturels à l'espèce ou à un individu; selon qu'ils s'enracinent dans ce qui constitue l'homme dans l'espèce humaine — risibilité — ou dans ce qui individualise tel homme — beauté ou force —. Ils sont donc communs à tous, quand ils intègrent l'humanité; ou bien particuliers à tel ou tel, quand ils font figure de notes quasi individuantes. Notre problème est de savoir ici dans quelle mesure les habitus opératifs bons, les vertus, nous sont donnés par la nature. Ce don est-il complet ou partiel et est-il le même selon qu'il s'agit de l'ordre de la connaissance ou de l'ordre de l'appétit[33]?

Dans l'ordre de la connaissance, répond saint Thomas, c'est un commencement de vertu que la nature nous apporte[34]. Si l'on considère la nature de l'espèce, on voit que l'homme possède une connaissance naturelle des premiers principes spéculatifs et pratiques, complexes et incomplexes, indémontrables, transcendantaux, c'est ce qu'il appelle les rudiments de la pensée: "intellectus principiorum"[35]. Ceci est un fait d'expérience:

---

31 Ici nous ne considérerons que les dispositions au bien, i.e., les vertus.

32 Ia IIae, q. 49, a. 3.

33 Ia IIae, q. 51, a. 1.

34 *Ibid.*, in corp. art.

35 *De Verit.*, q. 1, a. 4, ad 5um: "Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus". Aussi, toujours dans le *De Veritate*, q. XI, a. 2, 3; q. X, a. 6.

l'esprit humain s'ouvre avec facilité aux évidences des premiers principes: Le tout est plus grand que la partie, tout le monde le conçoit immédiatement. C'est, en effet, nous dit saint Thomas, en vertu de la lumière naturelle de l'intellect agent que les premiers principes deviennent manifestes, et ils ne sont pas acquis par des raisonnements mais du seul fait que leurs termes sont connus[36]. Cela vient de l'aptitude naturelle de l'intelligence à connaître tout le domaine de l'être et par suite du besoin qu'a notre raison de certitude et de vérité. Lors de la première présentation d'un objet sensible, l'intelligence saisit confusément l'être, quelque chose qui est, et rien ne pourrait être conçu par l'intelligence si elle ne saisissait pas l'être. C'est ce qui a lieu pour le principe de non-contradiction: "il est impossible d'être et de ne pas être en même temps", qui dépend de la saisie de l'être, comme pour le principe énoncé plus haut "le tout est plus grand que sa partie" qui dépend de la saisie du tout et de la partie[37]. Mais l'homme possède en plus une connaissance naturelle des premiers principes de l'agir moral: "Il faut faire le bien et éviter le mal", etc..., c'est la syndérèse et on peut la définir comme étant l'habitus par lequel l'intelligence connaît les premiers principes de la moralité. Elle correspond à l'intelligence en tant qu'habitus des premiers principes spéculatifs[38].

Si l'on se place maintenant au point de vue de l'individu et non plus de l'espèce, on peut dire encore que chacun de nous apporte en naissant des commencements d'habitus cognitifs. Certains individus en effet sont naturellement plus aptes que d'autres à la vertu intellectuelle spéculative et pratique; on aura telles prédispositions, telles qualités, des aptitudes pour telles branches du savoir et cela peut dépendre de l'intelligence elle-même et des puissances inférieures: l'imagination, la mémoire, la cogitative, le sens commun[39].

Ces différences individuelles proviennent de l'hérédité, de la complexion corporelle, des dispositions corporelles différentes propres à chacun et résultent de l'union substantielle et immobile du corps et de

---

[36] *In Metaph.*, L. IV, 1. VI, 599: "Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt".

[37] *In Metaph.* L. IV, 1. VI, 605. L'on ne peut pas dire cependant que l'habitus des premiers principes soit inné, car si nous avons la facilité naturelle d'assentir à l'évidence des termes lorsqu'ils sont posés, il n'en reste pas moins vrai que ces termes nous devons les puiser tout d'abord à l'extérieur par l'expérience.

[38] Ia, q. 79, a. 12: "Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur "intellectus principiorum" ut patet in 6 Ethic. (cap. 6, n. 2). Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim". *De Veritate*, q. 16, a. 1.

[39] Ia, q. 85, a. 7.

l'âme[40]. Ces dispositions constituent comme des aptitudes à la vertu, car la nature ne nous donne pas la science toute faite; ces habiletés, ces finesses, ces aptitudes ne sont encore que des prédispositions et il faudra les cultiver, les orienter.

Notons immédiatement qu'il y a ici un certain innéisme, en ce sens qu'il y a aptitude, c'est-à-dire, dispositions corporelles à la vertu, par suite de l'union substantielle et immobile entre l'âme et le corps, à acquérir les premiers principes sans difficulté: c'est acquis rapidement et spontanément à tel ou tel degré de maturation sans qu'il y ait besoin de les inventer ni de les découvrir. "Tout se passe comme si notre intellect naissait avec une disposition naturelle à les (les premiers principes) connaître dès nos premières expériences sensibles[41]. Après avoir dégagé, en effet, des images sensibles les idées de tout et de partie, l'intelligence, en présence de ces deux concepts, affirme sans peine que le tout est plus grand que la partie. Notons également que les premiers principes de la syndérèse s'identifient avec les premiers principes de la loi naturelle; c'est dans ce sens que nous disons que la loi naturelle est inscrite dans les coeurs. La loi naturelle est l'acte, la syndérèse est l'habitus[42]. Les premiers principes spéculatifs et pratiques sont très généraux et indifférenciés; avec le temps ils se précisent. De l'intelligence et de la syndérèse viennent les sciences. La syndérèse, par son acte de jugement spéculatif et pratique, donne et applique les préceptes de la loi naturelle, pour cette raison on l'appelle aussi parfois la conscience[43].

Dans *l'ordre de l'appétit,* c'est différent. Il n'y a ici qu'aptitude seulement et non "inchoatio"; donc sans facilité, ni promptitude, ni délectation, répond saint Thomas[44]. Selon la nature de l'espèce d'abord, quelles sont les avances de la nature? Une certaine aptitude à agir selon la raison. "La raison en est que la vertu morale appartient à l'appétit qui agit selon qu'il est mû par un bien appréhendé. Et donc, chaque fois qu'il agit, il doit être mû par son objet. Et de cela, il s'ensuit une certaine inclination

---

40 Ici c'est tout le commentaire de CAJETAN sur la q. 85, a. 7, qu'il faudrait citer. Le savant commentateur traitant du sens commun en élargit la notion jusqu'à lui faire comprendre rien de moins que la sensibilité corporelle, et ce serait dans ce sens qu'il faudrait interpréter le "molles carne" d'Aristote et de saint Thomas.

41 GILSON, *Le Thomisme,* (5e édition), Paris, Vrin, 1947, p. 359.

42 Ia IIae, q. 90, a. 1, ad 2um: "Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis": Ia IIae, q. 94, a. 1, ad 2um: "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum": *De Veritate,* q. 16, a. 1: "Hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu".

43 Ia, q. 79, a. 13; ARISTOTE, *Rhétorique,* L. I, c. 13; *De Veritate,* q. 16, a. 1, 2, 3.

44 Ia IIae, q. 51, a. 1.

par mode naturel comme de nombreuses gouttes d'eau en tombant creusent la pierre. Il apparaît donc que les vertus morales ne sont pas en nous par nature, ni contrairement à la nature. Mais, il existe en nous une aptitude naturelle à les recevoir en ce sens que la force appétitive est née en nous pour obéir à la raison[45]. La volonté de l'enfant, puisque c'est lui qui nous intéresse, est naturellement ordonnée au bien. Saint Thomas, en effet, dit bien que "la volonté a un rapport nécessaire à la bonté et à l'utilité considérées comme telles; l'homme, en effet, veut nécessairement le bien; mais il n'est pas nécessité par cette chose ou cette autre, pour bonne ou utile qu'elle soit trouvée; et ceci parce que toute puissance a un rapport nécessaire à son objet propre"[46]. Cette aptitude se trouve donc tout d'abord dans la volonté, puis dans l'appétit inférieur naturellement fait pour obéir à la raison, mais non naturellement soumis de fait à l'état d'habitus[47]. Saint Thomas débat clairement cette question quand il se demande si l'appétit inférieur de la partie sensitive, qu'on nomme "sensualité", est soumis à la raison[48]? Cependant, à cause de cette conjonction avec les puissances rationnelles, l'appétit humain contient des vestiges de rationabilité, de liberté humaine[49]. Conséquemment, comme tel, il est susceptible de vertu imparfaite et de péché véniel[50].

Il ne faut pas oublier en effet, qu'il y a diverses façons de parler de l'appétit sensible. Il y a d'abord l'appétit sensible, spécifiquement comme sensible, tendant à un objet, vers le bien sensible. Dans ce cas, c'est aussi vrai de l'animal que de l'homme. On peut parler aussi de l'appétit sensible en tant qu'appétit humain, dans le sujet qui le possède. Originant alors d'une âme humaine, il en reçoit une noblesse propre. Enfin on peut en parler en tant qu'appétit sensible délibéré, comme siège de vertus et de vices "parfaits"[51].

---

[45] *In Ethic.*, L. II, l. 1, 249.

[46] *De Ver.*, q. 25, a. 1.

[47] Ia IIae, q. 74, a. 3.

[48] *De Ver.*, q. 25, a. 4: "Sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio iracibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant. Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi; et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis".

[49] Ia, q. 77, a. 7; *De Ver.*, q. 25, a. 5: "Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod praevenit iudicium rationis; est tamen aliqualiter in nostra potestate, in quantum sensualitas rationi subjicitur. Et ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte".

[50] Ia IIae, q. 74, a. 4; *De Ver.*, q. 25, a. 5; *De Malo*, q. 7, a. 6, ad 8um; cf., aussi commentaires de CAJETAN sur la Ia IIae, q. 74, a. 3, 4.

[51] Voir *Quaestiones Quodlibetales*, quodlibetum 4, q. XI, a. 1.

Cette inclination au bien humain se diversifie très tôt, avant même qu'on soit considéré comme adulte, en quatre grandes inclinations fondamentales [52]. Tout notre être est régi, en effet, par des tendances fondamentales qui l'orientent d'une manière continue vers le bien; les puissances de la vie végétative par exemple, de la vie sensitive nous inclinent sans relâche vers les biens d'ordre inférieur; mais ceci ne se fait pas dans le désordre! Il y a en nous une tendance fondamentale de la raison comme nous l'avons vue plus haut, la syndérèse, qui nous incline sans cesse vers le bien souverain. Elle aide à régler ces inclinations fondamentales qui se différencient l'une de l'autre comme en se dédoublant de la première jusqu'à la quatrième, mais qui gardent toujours une commune racine [53].

La première grande inclination, c'est l'instinct de conservation. Tous les êtres recherchent la nourriture, la protection, le salut et ils tendent à ce bien comme vers un bien primordial: conserver leur être et leur vie. Notons ici que même ceux qui marchent au suicide ne le font que par amour d'un nouvel être exempt des imperfections de l'être actuel [54]. Amour de soi donc et haine de tout ce qui menace sa personne, son moi. La deuxième, c'est l'instinct sexuel. L'être veut tellement se conserver qu'il cherche à se multiplier par la génération, à se continuer par l'instruction, l'éducation et la vie familiale. Cette tendance sublimée donne la charité familiale et l'amitié [55]. La troisième, l'instinct social. Parce qu'il tend à la conservation et à la multiplication de son être, l'être ne peut oublier sa condition d'individu dans l'espèce. Comme au fond il n'est qu'une incarnation de cette même espèce, il tend à tout ce qui la favorise et lutte contre tout ce qui peut lui nuire: on désire donc ce qui favorise la vie sociale, tandis qu'on fuit ce qui lui ferait tort: justice sociale, paix, amitié. Cette tendance sublimée donne la charité sociale. Enfin la quatrième grande inclination, l'instinct de recherche du bien universel, la tendance à une fin

---

52 Ia IIae, q. 94, a. 2.

53 Cf. Ia IIae, q. 94, a. 2, ad 1um et 2um; MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, op. cit.*, pp. 47-60.

54 Cf. IIa IIae, q. 126, a. 1: "Etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suae hoc faciunt, quam volunt a praesentibus angustiis liberari".

55 Nous croyons ici, avec MARITAIN qu'il y aurait lieu de distinguer deux catégories d'instincts et d'inclinations. "D'une part les inclinations ou les instincts enracinés dans la nature animale de l'homme, dans l'hérédité de chacun; d'autre part les inclinations et les tendances nées de la raison. Ces inclinations supposent les inclinations instinctives . . . elles sont une refonte spécifiquement nouvelle, une transmutation ou recréation de ces tendances et inclinations instinctives qui a son point d'origine dans l'intellect ou la raison comme forme de l'univers intérieur de l'homme. Alors, on aura par exemple l'inclination à la génération non seulement physique mais aussi morale des enfants, et à l'unité et stabilité de la société familiale". *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, op. cit.*, pp. 49-57; cf. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, (nouvelle édition), Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1946, pp. 269-276.

transcendante [56]. L'être se sent incliné vers une fin transcendante dont l'objet est tout ce qui entretient la fin à atteindre ou s'y oppose. On poursuit le bien du tout comme passant au-dessus du bien particulier [57]. Cette tendance sublimée donne la charité universelle, l'instinct religieux.

En ce qui concerne donc l'ordre de l'appétit, considéré selon la nature de l'espèce, on peut dire que cette inclination au bien que possède l'appétit est véritablement une aptitude à la vertu et non un commencement de vertu comme dans l'intelligence. Cela tient à la nature même de l'appétit qui est une puissance active [58]. L'appétit est un mouvement "ad extra", c'est son essence de tendre, d'incliner à quelque chose. Pour être porté au bien, il suffit d'avoir l'appétit; pour être porté au vrai, il faut un habitus. L'appétit se définit en effet comme une sorte d'acte premier, possédant en lui-même une certaine détermination (une inclination vers), tandis que l'intelligence, puissance pure, a besoin d'une certaine détermination venant de l'extérieur; un certain commencement d'acte: "inchoatio". C'est ce que nous avons vu d'ailleurs, que pour le moindre acte d'intelligence, il fallait une donnée sensible reçue de l'extérieur; donnée qui est acquise facilement, spontanément sans doute mais acquise quand même.

Toujours dans l'ordre de l'appétit, nous en arrivons dans nos investigations à la *nature de l'individu.* Ici répond saint Thomas, il est possible que la nature donne un commencement de vertu [59]. On trouvera donc chez certains individus, en raison de leur complexion naturelle, des prédispositions natives, des penchants particuliers; on trouvera par exemple, chez l'un une propension naturelle à la douceur, à la chasteté, chez l'autre un courage inné, mais jamais une vertu parfaite où régnerait la prudence [60].

---

[56] *Sum. theol.*, Ia, q. 60, a. 5, ad 3: "Natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune: inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter".

[57] *Ibid.*, q. 60, art. 5 "Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis".

[58] Ia IIae q. 51, a. 1, in fine art.: "In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum and ipsam substantiam habitus . . . quia inclinatio ad objecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum".

[59] *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 51, a. 1: "Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationem naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi"; in *Ethic.*, L. VI, 1. XI, 1276-1280.

[60] Cf. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas, op. cit.*, p. 160; DOM LOTTIN, *Morale fondamentale*, Paris, 1954, Desclée, pp. 344-350.

On fait le bien, mais on ne le fait pas bien. C'est qu'en effet ces avances faites par la nature peuvent conduire aux excès: tels ces gens d'une piété naturelle sans discrétion, sans jugement, sans contrôle de la raison, d'une force sans discrétion; s'il n'est pas bien dirigé, un tempérament naturellement courageux courra d'instinct aux coups audacieux: un cheval aveugle heurte l'obstacle avec d'autant plus de violence qu'il est plus fougueux dans sa course. En pratique, il faut se méfier de ces vertus naturelles, de ce quelque chose qui s'avère selon la raison sans procéder d'elle. D'ailleurs ces dispositions naturelles n'inclinent pas à toutes les vertus, elles inclinent à quelques-unes et, parfois, en excluent d'autres. On aura de ces gens naturellement doux, mais à qui il manque naturellement beaucoup d'autres choses!

Devant toutes ces avances que nous fait la nature, il nous reste maintenant à voir comment cela s'organise dans notre vie, dans notre vie morale surtout puisque c'est elle qui nous intéresse ici. Que viennent faire la syndérèse et la prudence, quel est leur rôle respectif? Le but de la vie est le bien spécifiquement humain. C'est dire qu'il consiste à vivre selon la raison. Or nous avons vu que dans cette raison même se trouvent les grandes directives que nous devons suivre. Dans l'ordre spéculatif, ce sont les premiers principes de l'intelligence, dans l'ordre pratique, ces directives sont les fins dernières à poursuivre et subsidiairement, les directives plus concrètes qui fixent les moyens à employer pour arriver aux fins dernières. Ces moyens sont l'objet de la prudence, les normes générales sont l'objet de la syndérèse [61].

Les inclinations naturelles sont primitivement très indifférenciées: la vertu n'arrive qu'avec le temps pour modérer et individualiser ces tendances; voilà pourquoi nous pouvons être personnels. La syndérèse préside à la gouverne des grandes inclinations et fait l'accord entre elles et l'inclination fondamentale au bien [62]. Ces tendances naturelles ne sont que l'inclination aux grandes vertus à venir. Quand ces tendances se seront en quelque sorte particularisées et même individualisées chez chacun, la syndérèse présidera d'une façon éloignée, "remote", et la prudence,

---

[61] De là ressort l'importance de la prudence dans la vie morale, importance que le père SERTILLANGES a bien mise en valeur, dans son ouvrage: *"La Philosophie morale de saint Thomas*, déjà cité. "Quant aux occurrences auxquelles les principes généraux de la pratique s'appliqueront, elles peuvent avoir un double caractère. Ou elles sont des fins comme la conservation de l'individu, de l'espèce, etc.; ou elles sont des moyens. Les fins étant déterminées en soi peuvent l'être aussi en nous et faire l'objet de dispositions natives. Ces fins des vertus ont besoin ensuite de trouver leurs moyens; elles sont à sauvegarder dans l'action pratique, et c'est à la prudence qu'est commise leur sauvegarde". P. 160.

[62] *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, in corp. art.: "Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda et contraria eorum ut mala et vitanda".

d'une façon prochaine, "proxime" aux grandes vertus morales. La syndérèse résiste encore aux inclinations mauvaises, parce que de sa nature elle est hostile à tout désordre moral. Quand ces tendances seront différenciées selon les individus et les circonstances, elle n'y présidera plus que par la lumière de la prudence. Enfin les inclinations naturelles restent conformes à la nature en se particularisant et se différenciant, sous l'influence de la raison droite et de la prudence, vers la vertu acquise.

Dans le domaine du général, c'est la syndérèse et la force appétitive qui règnent; dans celui du particulier, c'est la prudence et les vertus morales. Voyons un peu les mécanismes: la syndérèse préside et met d'accord l'inclination fondamentale au bien humain et les quatre inclinations plus particularisées, car il s'agit ici encore du domaine général. La prudence doit intervenir quand il s'agit de la vie particulière pour y mettre son sceau rationnel "l'imperium" qui représente la raison pratique, étreignant l'acte humain en vue de l'imbiber de raison dans son individualité concrète. De là apparaît vraiment son importance dans la vie morale. Vertu intellectuelle en matière morale, elle commande en toute matière de vertus et d'actes libres ce qu'il faut faire dans le détail des cas les plus individuels, comme vraiment capables de nous conduire à notre fin dernière [63]. L'appétit et la syndérèse ne suffisent plus dans la pratique, il leur faut l'aide de la prudence et des vertus morales qui savent harmoniser dans tel cas la règle rationnelle avec les grandes inclinations humaines naturelles, car les vertus servent à satisfaire raisonnablement les tendances naturelles [64].

De ces données de l'expérience qui nous permettent d'établir l'existence, la réalité des vertus, qu'il s'agisse d'inclinations, de dispositions ou de germes de la vertu, on se rend compte que l'homme, l'enfant est un être très complexe, à la fois très riche et très pauvre [65]. Si on le compare en effet à l'animal, il lui semble bien inférieur. L'animal dès les premiers instants de son existence est déjà prêt pour affronter la vie, l'enfant est à la merci de ses semblables. C'est que les facultés qui font sa supériorité, il les reçoit en un état de pure indétermination. L'enfant est très pauvre, parce qu'il a tout à acquérir du dehors, tout à apprendre des êtres inférieurs. Et même l'indétermination de ses puissances supérieures rejaillit pour ainsi dire sur ses puissances inférieures qu'il a en commun avec les autres animaux. Ceux-ci jouissent dès leur naissance de l'usage parfait de leurs facultés. L'animal dès les premiers instants de son existence est déjà équipé pour la vie; l'enfant, au contraire, a tout à acquérir. Il est dénué

---

63 Cf. SERTILLANGJS, *op. cit.*, pp. 157-164.

64 IIa IIae, q. 108, a. 2: "Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales".

65 Cf. *Suppl. Sum. Theol.*, q. 65, a. 1.

de toute facilité, de toute précision dans l'usage de ses sens et même de ses membres; il est à la merci de ses semblables; il faudra lui apprendre à manger, à regarder, à marcher, etc. Parlant de la prudence, nous avons vu que même si certains hommes étaient portés naturellement aux fins de certaines vertus, comme la douceur, la force, la tempérance, dans la pratique, ils ne savent pas les moyens à prendre pour les réaliser. Chez l'animal, c'est différent. Il possède une prudence naturelle parce que les moyens qu'il doit prendre, comme les fins auxquelles il tend, sont déterminés de part et d'autre. Ainsi l'oiseau veut naturellement faire son nid et il ne veut pas moins naturellement apporter les pailles pour le construire [66].

Mais cette infériorité apparente, cette pauvreté native, constitue en fait la véritable richesse de l'homme, car elle s'explique par la possibilité qu'il possède de se développer personnellement grâce à ses dispositions natives, ses facultés à tendances variées, ses puissances d'ordre spirituel qui le placent à un niveau supérieur à celui des animaux dans l'échelle des êtres [67] L'homme n'est pas déterminé "ad unum" dans son progrès: plus parfait et susceptible de comportements divers, il peut se fixer ses propres idéals particuliers. C'est même son honneur d'être remis aux mains de son propre conseil [68]. En fait il est supérieur aux autres espèces, son indétermination en est le signe, car il possède les principes d'un développement autonome et personnel. L'homme possède en effet, des énergies qui lui permettent d'acquérir lui-même ce qui doit le compléter, de se grandir, de se déterminer, de s'orienter [69]. Il jouit même de cette ressemblance particulière avec Dieu, qui lui permet de disposer à son gré de tout ce qui dépend de lui, comme Dieu dispose en toute liberté de l'univers dont il est l'Auteur. L'homme doit tout recevoir, c'est vrai, mais aussi il est capable de tout acquérir, de tout connaître, et, par des efforts combinés et persévérants, de se rendre maître de tout: "manus est organum organorum; anima est forma formarum, intellectus species specierum, quodammodo, omnium rerum" [70].

Conséquemment, il faut respecter les tendances personnelles de chacun. Cela n'est pas à dire qu'il faille permettre les expériences totales où on laisserait tout faire! On ne peut développer véritablement que par un mouvement dans la ligne de finalité. On ne doit donc jamais perdre de vue le but de la marche humaine. Les inclinations naturelles, telles que

---

66 Cf. Ia IIae, q. 1, a. 2; Ia, q. 44, a. 4; Ia, q. 103, a. 1, 2, 3; *Cont. Gent.*, L. III, c. 2.

67 Cf. Ia, q. 80, a. 1; In *De Anima*, L. II, l. 5, 283.

68 IIa IIae, q. 47, a. 15.

69 Cf. PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. IV, traité de l'homme. Toulouse, E. Privat, 1909, pp. 209-210.

70 In *De Anima*, L. III, l. XIII, 790; Ia, q. 16, a. 3; Ia, a. 79, a. 7.

nous les avons vues, vont à réaliser la fin ultime et la vertu ne vient que modérer et individualiser ces tendances, en y satisfaisant raisonnablement, dans le détail des cas concrets. On doit donc laisser la liberté à l'individu, le laisser se développer à l'intérieur des fins qu'il a choisies librement, pourvu qu'on respecte les fins de la société. "Suivre la nature, pour l'homme, c'est tendre à sa fin naturelle: le bonheur rationnel, l'humanité intégrale, l'achèvement de soi tel que notre raison l'envisage. Suivre la nature, c'est ensuite, substance naturelle, se conserver et se développer harmonieusement; être pensant, tenir compte, dans ses vouloirs, de cette caractéristique de l'homme. Suivre la nature, c'est enfin, à la lumière de ces notions générales et de leurs tendances consécutives, se décider, en chaque cas conformément à ce que réclame, par elles, la raison organisatrice de la vie humaine. C'est ici qu'intervient proprement la vertu" [71].

Mais avant d'étudier davantage la notion de vertu, sa raison d'être dans l'organisme humain, il nous faut examiner plus à fond la valeur de ces ressources natives dont la nature nous gratifie en naissant, il nous faut surtout les replacer dans leur véritable cadre philosophique et théologique où à l'aide de ces lumières, nous pourrons les utiliser en pédagogie sans risque d'erreur. Etant donné que la nature nous donne comme mission la puissance de nous former, il nous reste tout à acquérir; et si nous sommes riches, mais de potentialités seulement, alors ces inclinations à la vertu prennent une importance capitale dans notre vie. Or la philosophie et la théologie nous apprennent que ces inclinations sont justement très fragiles, qu'elles peuvent facilement dévier de leur objectif si on n'y apporte pas les correctifs voulus. Nous verrons donc les causes, les raisons de cette fragilité.

(*à suivre*)

JACQUES LEDUC, S.S.

---

[71] SERTILLANGES, *op. cit.*, pp. 115-116.

Un Institut social spécialisé pour les prêtres

A Rome, l'Université Grégorienne vient de publier le nouveau programme de son Institut des Sciences sociales. Fondé en 1951, cet institut compte actuellement près de cent prêtres-étudiants venus du monde entier. Approuvé par la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, l'institut vise à offrir aux prêtres un programme d'études spécialement adapté à leurs besoins. L'Institut social fait partie de l'Université Pontificale Grégorienne dont la direction est confiée à la Compagnie de Jésus. Après dix années d'expérience, l'Institut social vient d'être réorganisé; il s'est adjoint de nouveaux professeurs et a mis au point un programme qui permet aux étudiants de choisir entre deux sections spécialisées: l'une de Sociologie, l'autre de Science économique. Le corps professoral se compose de vingt membres, spécialisés dans les sciences sociales, et ayant déjà l'expérience de l'enseignement universitaire en divers pays. Un effort original a été tenté pour adapter le programme d'études aux besoins particuliers des prêtres qui sont destinés à l'enseignement, à l'action sociale, ou à la recherche dans le domaine social. Le nouveau programme insiste avant tout sur la doctrine sociale de l'Eglise; une présentation méthodique en est faite qui permettra aux étudiants d'appliquer judicieusement les principes chrétiens aux réalités concrètes de leur pays. Parmi les autres matières au programme, une attention spéciale est apportée à la sociologie religieuse, enseignée dans une perspective scientifique et pastorale. Des cours spécialisés ont été également institués sur le marxisme et sur les pays sous-développés, afin de préparer les prêtres aux difficiles problèmes que posent le communisme international et le développement des régions nouvellement industrialisées. L'Institut décerne trois diplômes, le baccalauréat, la licence et le doctorat. D'excellentes thèses ont déjà été écrites par ses étudiants. La Collection d'études sociales que dirige l'Institut a fait paraître plusieurs ouvrages remarqués par la critique: des travaux de doctrine sociale, de sociologie religieuse, des études sur la famille, des enquêtes sur des paroisses ou des diocèses, une monographie sur le marché commun, etc. D'autres travaux sont annoncés. L'Institut des Sciences sociales a déjà reçu les plus chaleureux encouragements de la part des évêques en plusieurs pays. Cet Institut est appelé à rendre de précieux services aux facultés, aux séminaires, aux centres sociaux qui aujourd'hui, en grand nombre, réclament des prêtres compétents dans les sciences sociales.

Le problème de la philosophie chrétienne

Eléments d'une solution thomiste

Le problème de la philosophie chrétienne a pris une telle importance dans la littérature philosophique, d'inspiration thomiste surtout, des trente dernières années qu'il est presque inutile de le présenter.

Il est surtout extrêmement difficile de faire le bilan du débat qui a été soulevé autour de ce problème. Celui qui parcourt la considérable littérature des récentes années qui touche à ce problème éprouve comme une sensation d'étourdissement intellectuel tant sont nombreux les aspects du problème et tellement sont diverses les positions qui ont été prises. Nous croyons tout à fait inutile d'énerver l'esprit du lecteur par leur énumération. Il nous suffira de dire, croyons-nous, que dans le problème de la philosophie chrétienne chacun a cru voir, essentiellement, le problème des rapports qui existent entre la foi et la philosophie et le problème de la méthode de la philosophie du chrétien. Ces rapports sont multiples et variés et on peut les envisager sous bien des angles. On s'est demandé quelles sont les influences qu'a exercées, de fait, la foi sur la philosophie: on s'est trouvé alors devant un problème qui relève de l'étude de l'histoire de la philosophie. On s'est demandé quelle est la nature de l'aide que le philosophe chrétien reçoit de sa foi: on avait alors un problème qui relève de l'étude des conditions concrètes dans lesquelles se trouve l'habitus philosophique chez le croyant. On a voulu déterminer, aussi, quels sont les rapports qui doivent unir, de droit, la philosophie et la foi et comment il importe de philosopher dans la foi.

Dans une très grande mesure, cependant, ce problème des rapports de la philosophie et de la foi s'est présenté sous la forme d'une discussion autour de la légitimité de l'expression de "philosophie chrétienne": convient-il de parler de "philosophie chrétienne"? l'appellation de "philosophie chrétienne" a-t-elle un sens et lequel?

L'importance extraordinaire — et que nous croyons volontiers exagérée — qu'on a accordée à la discussion autour de la valeur et de la légitimité de l'expression elle-même de "philosophie chrétienne" nous paraît un des traits les plus caractéristiques de ce débat et l'un de ceux qui

expliquent le mieux les équivoques nombreuses dans lesquelles on est tombé.

Mais il faudrait bien se garder de croire que seule l'expression de "philosophie chrétienne" fut responsable des profondes divergences d'opinions et du malaise foncier que le débat a révélé même chez des philosophes de tendances assez semblables. La racine du mal nous paraît avoir été beaucoup plus profonde et nous croyons qu'avec un usage un peu maladroit de l'expression de "philosophie chrétienne" ce sont des conceptualisations assez incorrectes et fautives de la nature de l'aide que la foi apporte à la recherche philosophique qui expliquent les désaccords qu'on a pu observer même chez les thomistes.

Dans ces perspectives, nous nous sommes proposé dans ce court travail d'attirer l'attention d'abord sur les déviations que nous avons crues les plus importantes tant au point de vue des principes qu'elles mettent en jeu qu'au point de vue de l'influence qu'elles ont exercées et de suggérer ensuite les éléments de ce que nous croyons être une saine solution thomiste du problème des relations de la philosophie et de la foi et du problème de la valeur et du sens à accorder à l'expression de "philosophie chrétienne".

S'il nous fallait indiquer le point qui nous semble le plus caractéristique de la méthode que nous avons employée, nous dirions qu'il réside en ceci que nous nous sommes refusé toute référence au problème de l'expression de "philosophie chrétienne" tant que nous n'avons pas eu clairement établi la nature des relations qui unissent la philosophie à la foi et à la théologie. Nous croyons pouvoir nous féliciter d'avoir pris cette attitude. Il est bien certain, en effet, que c'est seulement quand les différents problèmes que posent les relations de la foi et de la philosophie sont résolus que l'étude du sens et de la légitimité du vocable de "philosophie chrétienne" peut être abordée avec profit. Nous avons donc renvoyé cette étude à la fin de notre enquête et si nous employons, parfois, tout au long de ces pages, le mot de "philosophie chrétienne" ce sera toujours en référence à la pensée des auteurs que nous citons, dans le sens où ceux-ci l'employent et sans préjuger, en tout cas, de la valeur et du sens qu'il faudra ultimement reconnaître à ce mot.

Nous croyons que la solution du problème de la philosophie chrétienne dont nous présentons les éléments est foncièrement thomiste. Non pas en ce sens, il est vrai, que nous ayons trouvé chez saint Thomas une solution toute faite au problème de la philosophie chrétienne. Une telle solution n'existe pas, car saint Thomas, qui a distingué si nettement la philosophie de la théologie et qui a établi si clairement la place que la philosophie tient en théologie, ne nous a pas enseigné la place que la

théologie et la foi tiennent en philosophie. Mais nous croyons que notre essai de solution est thomiste, du moins en ce sens qu'il est fondé sur les principes de saint Thomas et sur la conception thomiste de la philosophie et de ses méthodes.

Peut-être même conviendrait-il de dire que notre essai de solution n'est que thomiste. Nous n'avons aucunement visé à intégrer, en effet, les autres conceptions qu'on pourrait se faire de la philosophie et en particulier les autres conceptions qu'on pourrait se faire d'une philosophie qui s'élabore dans la foi. Nous pensons surtout ici aux conceptions de Blondel, de Gabriel Marcel et aussi à toutes celles qui se réclament plus ou moins ouvertement de saint Augustin et de l'idéal d'une seule sagesse.

Faisons remarquer que notre bref exposé ne traitera pas tous les problèmes qui ont été soulevés au cours du débat sur la philosophie chrétienne. A aucun moment, en particulier, nous n'aborderons le problème tout à fait spécial que Maritain a soulevé au sujet de la nature de la philosophie morale. Ce problème, il est vrai, n'est pas sans rapport avec celui de la philosophie chrétienne, mais il constitue à lui seul un débat très vaste et qui engage des principes très souvent différents. Nous avons préféré ne pas en tenir compte ici. S'il fallait effectivement reconnaître, avec Maritain, des rapports tout à fait particuliers unissant la philosophie morale et la foi, les éléments de solution que nous proposons ici ne vaudraient plus que pour la philosophie spéculative.

Nous nous attacherons surtout et presque exclusivement à déterminer la nature de l'aide apportée par la foi chrétienne à la recherche philosophique. C'est là, croyons-nous, le noeud de tout le débat. Notre premier chapitre nous plongera tout de suite dans ce sujet: nous y étudierons, assez en détail, la théorie des confortations de l'habitus philosophique par la foi telle qu'elle a été élaborée par Maritain. Cette étude n'a pas été faite encore, à notre connaissance. Elle est pourtant très nécessaire parce qu'elle permet d'éliminer de nombreux sujets d'équivoques et de préciser certains points de doctrine trop souvent négligés au cours du débat sur la philosophie chrétienne.

Après avoir clairement compris ce que ne sont pas les confortations de l'habitus philosophique par la foi et par l'habitus théologique, nous nous attacherons à préciser ce qu'elles sont et c'est alors seulement qu'il nous sera possible d'en mesurer la portée et de comparer les situations respectives du croyant et de l'incroyant en philosophie. Nous verrons alors s'il y a lieu de parler de *deux états* de la philosophie comme le veulent Maritain, Gilson et certains autres.

En tout dernier lieu, enfin, et à la lumière d'une conception correcte et suffisamment élaborée de la nature des rapports qui unissent la philo-

sophie à la foi, nous aborderons le problème de la valeur de l'expression de "philosophie chrétienne" qui est à l'origine du débat mais que nous réservons pour la fin de notre enquête.

I — La doctrine de Maritain au sujet des confortations de l'habitus philosophique par la foi

Nous voyons plusieurs raisons d'étudier dès le début de notre recherche la contribution de Maritain au débat sur la philosophie chrétienne. Tout d'abord, l'ampleur des exposés de Maritain nous y invite. Maritain nous a donné deux ouvrages qui traitent expressément de notre sujet. Si nous exceptons Gilson, rares sont ceux qui donnèrent à leur pensée autant de chances d'être pénétrée par les autres. Le prestige attaché à cette solution et les adhésions importantes qu'elle a gagnées nous y invitent aussi. De toutes ces adhésions, celle de Gilson est, sans contredit, la plus importante. Gilson n'endosse pas expressément, sans doute, toutes les explications de son collègue, mais il se dit substantiellement d'accord. De plus, la solution proposée par Maritain, s'inscrivant avec celle de Gilson au tout début du débat, commande, dans une certaine mesure, toutes les orientations des discussions subséquentes. Enfin, en discernant dans la pensée de Maritain le vrai du faux, on sera amené à découvrir la véritable nature des confortations apportées par la foi dans l'oeuvre de la philosophie.

C'est surtout dans son essai *De la philosophie chrétienne* et dans son livre postérieur *Science et Sagesse* que Maritain exprime sa pensée sur le problème de la philosophie chrétienne. Ce sont ces deux ouvrages que nous allons surtout discuter [1].

Comme celle de tant d'autres, la pensée exacte de Maritain au sujet de la philosophie chrétienne n'est pas facile à saisir. C'est essentiellement une pensée qui se cherche. On peut le constater aux multiples transformations qu'elle subit dans les divers écrits que Maritain nous a laissés sur notre sujet. On ne s'étonnera pas de ces tâtonnements si l'on considère que Maritain fut l'un des premiers à tenter une explication théorique du problème et si l'on tient compte de l'atmosphère de polémique dans laquelle ces essais furent écrits.

On connaît les origines du débat sur la philosophie chrétienne. On sait comment en face de négations d'Emile Bréhier pour qui le christianisme s'est avéré incapable de susciter une philosophie authentique Gilson oppose bientôt sa thèse contraire: non seulement le christianisme s'est montré capable de susciter une philosophie authentique, non seulement la philosophie chrétienne est historiquement observable, mais le trait le

[1] Voir MARITAIN, *Science et Sagesse*, Paris, Labergerie, 1935; *De la philosophie chrétienne*, (Coll. "Questions disputées"), Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

plus caractéristique et pour ainsi dire spécifique de cette philosophie est précisément le progrès qu'elle marque sur la spéculation philosophique des païens. Tel est le bilan de *L'esprit de la philosophie médiévale.* Il révèle un optimisme foncier au sujet des chances de la philosophie chrétienne.

La thèse de Maritain sur la philosophie chrétienne s'inscrit pour ainsi dire dans le prolongement de celle de Gilson. Elle se présente comme un essai de "solution doctrinale" qui viendrait expliquer et justifier les observations de l'histoire. Gilson avait souligné que l'histoire signale des rapports entre la raison et la foi; Maritain veut surtout expliquer la nature de ces rapports et montrer comment ils s'exercent de fait dans la vie intellectuelle concrète de ceux qui "philosophent dans la foi". Gilson avait observé dans l'histoire un progrès de la philosophie chrétienne sur la philosophie païenne et une supériorité marquée de la première sur la seconde. L'intention de Maritain, telle qu'elle apparaît dans *De la philosophie chrétienne* et dans *Science et Sagesse,* est de présenter une explication théorique de l'état de supériorité dans lequel se trouverait le philosophe chrétien par rapport au philosophe incroyant.

Remarquons que Gilson s'est attaché, lui aussi, à trouver une solution doctrinale au problème des rapports entre la philosophie et la foi chrétienne et une explication théorique des succès de la philosophie chrétienne. Les éléments de solution qu'il a proposés ne concordent pas toujours avec la solution de Maritain et une étude attentive fait voir, à l'occasion, certaines différences entre les positions des deux penseurs. Somme toute, cependant, ces deux positions fraternisent beaucoup, sont nettement orientées dans le même sens et reflètent les mêmes préoccupations comme en témoigne l'appréciation suivante de Gilson sur la pensée de Maritain: "Qu'il me soit permis de dire que cet exposé de la question définit, beaucoup mieux que je n'aurais pu le faire, les éléments d'une solution doctrinale de la question. Non seulement je ne crois pas que le point de vue historique exclue le point de vue doctrinal, mais il l'appelle et, en un sens, l'implique. Pour que la révélation puisse éclairer la raison, il faut que l'une et l'autre nouent des rapports réels dans le sujet où elles collaborent." [2]

Mais voyons comment Maritain explique l'état de supériorité du philosophe chrétien par rapport au philosophe païen.

---

[2] Etienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* (Etudes de Philosophie médiévale), Gifford Lectures, 2e édit. revue, 1 vol., Paris, Vrin, 1948, p. 439, note 80.

Dans les notes bibliographiques qu'il a ajoutées en appendice à *L'Esprit de la philosophie médiévale,* Gilson donne une liste des divers écrits de Maritain sur notre sujet et y joint quelques appréciations personnelles. Il faut ajouter à cette liste *Science et Sagesse.* En fait, Maritain touche à notre question dans un grand nombre de ses ouvrages bien que ce ne soit, souvent, qu'en passant.

Maritain est partisan d'une conception concrète de la philosophie. A la considérer d'une façon tout abstraite, dans le déroulement de ses syllogismes ou de ses argumentations, où seule la raison pure a place, la philosophie semble n'avoir aucun rapport avec la foi. Tout y est pure raison. Mais tout autre nous apparaît-elle si nous nous transportons au sein même de la vie intellectuelle du philosophe chrétien. Là dans le concret de la vie des habitus intellectuels, la philosophie est un habitus spécifiquement distinct de l'habitus de foi ou de l'habitus théologique, sans doute, mais elle est aussi un habitus qui noue avec ces derniers des rapports et des liens très intimes et très étroits. Ce sont ces rapports et ces liens que Maritain entend préciser et c'est dans ces rapports qu'il croit trouver l'explication de l'état de supériorité du philosophe chrétien par rapport au philosophe incroyant.

Il y a deux états primordiaux de la philosophie: l'état chrétien et l'état païen, l'état parfait et l'état imparfait [6]. Il y a deux états de l'habitus philosophique: le chrétien et le païen. Ce qui caractérise l'habitus philosophique chez le philosophe chrétien, c'est qu'il est vivifié et conforté par la foi et par l'habitus théologique.

L'essentiel de la pensée de Maritain est ici dans cette doctrine des confortations de l'habitus philosophique par la vertu de foi et par l'habitus théologique. Ce sont ces confortations qui expliquent l'état de supériorité dans lequel se trouve le chrétien pour philosopher et ce sont ces confortations qui expliquent, en dernière analyse, les succès de la philosophie chrétienne que l'histoire a enregistrés et que Gilson a vivement soulignés.

Mais il faut préciser avec Maritain la nature de ces confortations. Les confortations dont il s'agit peuvent se passer dans l'ordre de la causalité efficiente en ce sens que les différents habitus peuvent s'impérer les uns les autres tout comme les puissances de l'âme. Mais une influence de cette sorte n'intéresse pas beaucoup Maritain et il ne s'y attache pas. Ce sont les confortations possibles dans l'ordre de la causalité formelle qui lui semblent les plus suggestives et les plus capables de jeter de la lumière sur l'étude des relations entre la foi et l'habitus philosophique [7].

---

[6] Nous reprenons cette schématisation qu'on a reprochée au R. P. Garrigou-Lagrange. Il nous semble que la pensée de Maritain conduit à cette division entre l'état parfait et l'état imparfait de la philosophie. "Il y a toutefois une sagesse spéculative purement naturelle en elle-même . . . Mais cette sagesse naturelle ne parvient en nous à la plénitude de l'âge, elle ne se réalise comme *perfectum opus rationis*, que moyennant certaines conditions d'exercice, moyennant les secours et les confortations surnaturelles qui élèvent à une participation de la vie divine notre nature blessée." (*Science et Sagesse*, p. 158).

[7] "Quoi qu'il en soit des motions opératives qui ressortissent à la causalité efficiente (et qui sont possibles d'un habitus à l'autre, non d'un ange à l'autre) dans l'ordre de la causalité formelle . . .", *Ibid.*, p. 150.

Si ces confortations sont de l'ordre de la causalité formelle, c'est qu'elles passent par l'objet et c'est pourquoi Maritain veut les appeler aussi objectives. En fait, à prendre strictement les choses, ces confortations sont d'abord des illuminations de l'objet d'un habitus inférieur par un habitus supérieur. Grâce à cette illumination, "une lumière objective plus simple et plus rayonnante se déverse d'un habitus sur un autre" [8], c'est-à-dire que "se trouve baigné, au niveau par exemple de la sagesse de grâce ou de la sagesse théologique, l'objet qui sur un plan inférieur appartient au champ spécifique de la philosophie, et sur lequel dès lors s'accomplit mieux l'acte propre de celle-ci. Par là-même la vitalité de l'habitus philosophique est fortifiée, tandis que passe aussi en lui une motion ou impression réelle provenant de l'habitus de foi." [9]

Maritain entend appuyer cette doctrine sur ce que disent Cajetan et Jean de Saint-Thomas au sujet de l'illumination et de la confortation de l'intellect de l'ange inférieur par l'intellect de l'ange supérieur. On sait, précisément, que pour saint Thomas et pour ses grands commentateurs, les anges communiquent entre eux et s'entraident fraternellement dans l'ordre de la connaissance par la présentation d'espèces, de *"species"*. C'est le dialogue des anges. "A plus forte raison", croit Maritain, une communication et une aide analogues existent-elles d'un habitus à un autre à l'intérieur de l'âme dont il faut bien se garder de mécaniser les opérations immanentes [10].

On peut donc distinguer, dans l'âme, différents foyers d'irradiation objective qui sont entre eux en communication de lumière. Pour le philosophe qui ne possède pas l'aide de la foi et ne jouit pas des confortations qu'elle peut fournir à son habitus philosophique, le foyer premier est le foyer spécificateur de la philosophie. Pour le croyant, ce foyer spécificateur de la philosophie cesse d'être premier et il se trouve baigné dans la lumière plus haute d'un foyer supérieur, celui qui correspond à la lumière de la foi... Et c'est alors que la philosophie est confortée "par des activités qui la transcendent" [11].

Ainsi la foi non seulement illumine l'objet de l'habitus philosophique, mais elle rend l'adhésion du philosophe plus ferme. Par exemple, le philosophe qui connaît l'existence de Dieu par des moyens purement naturels est capable, grâce à la foi, d'adhérer rationnellement à cette vérité avec une adhésion plus ferme. S'il faut, en effet, distinguer dans l'âme différents habitus dont l'habitus philosophique, l'habitus de foi et l'habitus théologique, il faudrait bien se garder de concevoir ces habitus

---

8 MARITAIN, *loc. cit.*
9 MARITAIN, *loc. cit.*
10 *Ibid.*, p. 151.
11 *Ibid.*, p. 152.

comme totalement indépendants les uns des autres et comme n'entretenant pas entre eux de rapports. Il y a, au contraire, une "union synergique et vitale de la philosophie à la foi et à la théologie" [12]; il y a une "synergie interne de l'âme dans son mouvement vital vers le vrai" [13].

Cette union et cette subordination — car le mot "subordination" est aussi employé — sont à vrai dire vivification: "subordination veut dire vivification" [14]. Et c'est par cette vivification que s'opère la confortation d'un habitus par l'autre.

Qui ne voit, dès lors, qu'il faut parler de confortation intrinsèque puisque tout se passe au plus intime de l'âme, dans ce centre où se nouent les activités spirituelles? C'est d'une "manière intrinsèque et vitale" que l'habitus philosophique est conforté par la foi et par l'habitus théologique. C'est pourquoi aussi la philosophie doit être dite "intrinsèquement et vitalement chrétienne" [15].

Voilà, croyons-nous, l'essentiel de la doctrine de Maritain. Cette doctrine fut suivie par un certain nombre de penseurs, philosophes ou théologiens, notamment par le R. P. Garrigou-Lagrange qui l'a reprise sans modifications essentielles au *Second Congrès Thomiste International,* tenu à Rome en 1936 [16].

Si séduisante qu'elle soit, cependant, cette doctrine n'a pas reçu que des approbations, comme le montre l'intervention du R. P. Fernandez-Alonso au même congrès de 1936 [17]. Malheureusement, cette intervention n'a pas porté les fruits qu'on aurait été en droit d'en espérer. La raison en est que la réfutation que nous donnait le R. P. Fernadez-Alonso fut trop brève et sommaire, qu'elle ne s'est pas portée jusqu'à la source de cette doctrine, née avant tout dans la tête de Jean de Saint-Thomas, et qu'enfin le R. P. s'est laissé entraîner dans des conclusions hâtives et outrées.

Une étude soignée et minutieuse de la doctrine de Maritain reste donc encore nécessaire et c'est pourquoi nous l'entreprenons ici. Cependant nous sommes convaincus que cette étude ne saurait être menée à bien si nous ne nous transportons aussi aux sources dont Maritain s'est inspiré. C'est donc au *Cursus Theologicus* de Jean de Saint-Thomas qu'il nous faudra

---

12 *Ibid.*, p. 141.
13 *Ibid.*, p. 147.
14 *Ibid.*, p. 148.
15 *Ibid.*, p. 167
16 R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *De relationibus inter philosophiam et religionem,* dans *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis,* Romae, 23-28 nov. 1936 (Acta Pont. Academiae R. S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae, Nova Series, Vol. III), Marietti, Turin-Rome, 1937, pp. 379-395.
17 R. P. Anicetus FERNANDEZ-ALONSO, O.P., dans *Acta Secundi Congressus Thomistici,* pp. 397-400.

maintenant nous reporter car c'est là que Maritain — il nous donne lui-même ses sources — a puisé sa théorie des confortations intrinsèques, des vivifications des habitus inférieurs par les habitus supérieurs, de la synergie vitale dont il nous a parlé [18].

* * *

La théorie des confortations de l'habitus philosophique par la vertu de foi telle qu'on la trouve chez Jean de Saint-Thomas est beaucoup plus nette et accusée que celle que nous avons rencontrée chez Maritain. C'est une difficulté théologique qui amena Jean de Saint-Thomas à proposer sa théorie des confortations. Comment le savant, se demande Jean de Saint-Thomas, qui connaît Dieu par une démonstration scientifique, peut-il avoir une certitude au moins égale à celle du simple chrétien, du *rusticus* qui ne connaît Dieu que par l'adhésion de la foi? Telle est la difficulté que Jean de Saint-Thomas veut résoudre. La question n'est pas facile. La difficulté naît d'une part du fait que la foi procure manifestement une certitude supérieure à toute autre et d'autre part du fait que, selon la doctrine thomiste, on ne saurait trouver chez le même individu et au sujet de la même vérité un assentiment scientifique et un assentiment de foi. Il est inconcevable que le *rusticus* soit en meilleure position simplement parce qu'il est ignorant.

L'objectif poursuivi par Jean de Saint-Thomas est donc fort clair. Il s'agit, pour lui, de trouver un moyen d'expliquer comment l'assentiment proprement scientifique du chrétien qui connaît par des moyens naturels les vérités révélées ne le cède en rien à l'assentiment du chrétien qui les connaît par un acte de foi. Il s'agit de montrer comment la certitude du philosophe chrétien ne le cède en rien à celle du simple croyant, du *rusticus*. Le philosophe, par exemple, adhère à l'idée de l'existence de Dieu parce qu'il l'a démontrée. Dans la mesure où son assentiment est lié à l'évidence d'une démonstration, Dieu n'est pas pour le philosophe objet de foi mais objet de science. Il ne croit pas, il sait. Et pourtant il faut bien que son adhésion ait au moins la même certitude que l'adhésion de foi, autrement il vaudrait mieux ne jamais philosopher et ne jamais pouvoir prouver l'existence de Dieu.

Il est intéressant de remarquer ici à la fois la diversité et la similitude des buts poursuivis par Jean de Saint-Thomas et Jacques Maritain. Jean de Saint-Thomas voulait montrer comment le savant chrétien n'est pas dans une position inférieure à celle du chrétien qui n'a pas la science — c'est-à-dire la démonstration — de ce qu'il croit. Maritain veut montrer

---

18 Jean de SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, in IIa-IIae, q. I, disp. 2, art. 1 (Vivès, Paris, 1886, T. VII, pp. 24-37).

comment le philosophe chrétien est dans une position supérieure à celle du philosophe non chrétien. Dans les deux cas il s'agit d'étudier les rapports de la foi et de l'habitus de science; dans les deux cas il s'agit de trouver comment l'habitus de science se surpasse, pour ainsi dire, comment il est conforté par la foi.

La réponse apportée par Jean de Saint-Thomas est simple. Pour que l'adhésion scientifique ait la certitude de l'acte de foi, il faut que la certitude du philosophe croyant, celle-là même qui est liée chez lui à la démonstration scientifique, participe à la certitude de la foi. Il faut citer ici un texte capital: "La démonstration est essentiellement scientifique et comme telle elle n'a que la certitude propre et commune aux sciences. Mais cependant, en tant qu'elle est soumise, corrigée et illuminée par la foi, elle participe accidentellement à la certitude de celle-ci" [19].

Voilà donc comment le croyant qui connaît Dieu par démonstration est en tous points dans une situation privilégiée. Il l'est par rapport au *rusticus*, au croyant qui ignore la démonstration, puisqu'il participe à la certitude de la foi et qu'en plus il adhère à la vérité non dans l'obscurité de la foi mais dans la clarté de la science. Il l'est par rapport au savant non croyant aussi. En effet, par sa conjonction avec la foi, la science du croyant opère une démonstration certaine, non seulement de sa certitude propre, mais certaine d'une certitude surajoutée et participée de la foi. Aussi faut-il philosopher dans la foi [20].

Nous avons ici la solution que Jean de Saint-Thomas propose à la difficulté qu'il a soulevée et nous avons aussi toute la doctrine des confortations et des vivifications dont s'est inspiré Maritain. Mais, il ne faut pas l'oublier, cette doctrine est née d'une difficulté théologique. Ne serait-elle pas qu'un moyen commode de sortir d'une impasse? Que vaut cette solution? Cette confortation et cette vivification sont-elles possibles? Une démonstration peut-elle participer à la certitude de la foi? Jean de Saint-Thomas prétend fonder sa solution sur la doctrine de saint Thomas et il nous renvoie à de nombreux textes du saint Docteur. Que valent ces références?

---

19 "... Illa major certitudo quam habet scientia ex conjunctione ad fidem est participata ab ipsa fide, et ita actus demonstrationis essentialiter quidem procedit a scientia, et ab ipsa habet certitudinem scientificam communem, cum aliis scientiis; ut autem subjicitur fidei, et ab ea corrigitur, et illuminatur sic procedit sub altiori certitudine accidentaliter communicata scientiae." (*Ibid.*, p. 32, n. XXII).

20 "Ita ergo philosophandum est in fide, quae est lumen superius ad scientiam naturalem, ex conjunctione enim ad fidem operatur scientia demonstrationem certam non solum certitudine sibi propria, sed etiam superaddita, et participata a fide, sicut..." (*Ibid.*, p. 33, n. XXIV).

C'est à ces questions qu'il nous faudra nous attarder maintenant. Nous montrerons d'abord que cette confortation et cette vivification et cette participation de certitudes sont absolument impossibles. Ensuite nous montrerons longuement combien sont fragiles les bases thomistes sur lesquelles s'appuie Jean de Saint-Thomas et comment le commentateur fait dire à saint Thomas beaucoup plus que ce dernier n'a jamais voulu dire.

La doctrine de Jean de Saint-Thomas selon laquelle certaines démonstrations scientifiques participeraient, chez le chrétien, à la certitude de la foi nous paraît *en elle-même* une doctrine tout à fait inacceptable. Nous croyons que toute l'argumentation de Jean de Saint-Thomas repose sur une équivoque: on passe insensiblement et presque sans s'en rendre compte de la notion de certitude objective à celle de certitude subjective. Aussi avant de procéder plus avant, croyons-nous nécessaire de définir soigneusement la notion de certitude telle qu'elle est employée en philosophie scolastique, de préciser les différents emplois du mot "certitude" et de voir les relations qui existent entre ces différents emplois.

Pour toute la tradition scolastique, la certitude est d'abord et en tout premier lieu un état de l'esprit. L'esprit est certain quand il adhère à une proposition sans aucune crainte d'erreur. Entendue en ce sens, la certitude est quelque chose de subjectif. Aussi a-t-on donné à ce premier emploi du mot le nom de "certitude subjective".

Mais l'usage a consacré aussi un autre sens du mot certitude. On a pris l'habitude d'appeler "certaine" la proposition elle-même à laquelle l'esprit adhère sans crainte d'erreur. Comme la certitude se dit alors de l'objet et non plus de l'esprit, on a donné à ce second emploi du mot le nom de "certitude objective". Ce dernier sens est nettement un sens dérivé et second. En réalité, la notion de certitude objective correspond parfaitement à la notion d'évidence: une proposition est certaine quand elle est évidente.

Inutile de souligner longuement la distance qui sépare ces deux emplois du même mot. Un état de l'esprit et la propriété d'une proposition capable de produire cet état ne sont pas la même chose. Mais il sera plus utile d'établir clairement les rapports qui unissent les deux certitudes que nous venons d'expliquer puisque ce sont ces rapports qui rendent légitime l'emploi du même mot pour ces deux réalités différentes.

Il y a entre la certitude subjective et la certitude objective des rapports de causalité. L'évidence d'une proposition engendre la certitude subjective, elle en est le fondement. On est certain quand il y a évidence. C'est l'évidence de l'objet qui produit la certitude en nous. Aussi l'usage appelle-t-il certain ce qui est évident précisément parce que ce qui est

évident est capable de produire la certitude. Nous sommes ici en face d'un cas très clair d'analogie d'attribution.

Il pourra être utile de faire remarquer que c'est tout à fait de la même manière qu'on parle de démonstration certaine. La seule différence, en ce cas, est que l'attribution est au second degré: une démonstration est dite certaine parce qu'elle engendre une proposition évidente laquelle engendre à son tour la certitude de l'esprit.

C'est donc parce qu'elles peuvent produire en nous la certitude qu'une proposition et une démonstration sont certaines. Mais est-il nécessaire de faire remarquer que ce rapport de causalité qui unit évidence de l'objet et certitude du sujet n'est pas réciproque? On voit très bien comment l'évidence de l'objet peut engendrer la certitude dans le sujet connaissant. On ne voit pas du tout, au contraire, comment la certitude du sujet connaissant pourrait engendrer l'évidence de l'objet. On accepte une proposition parce qu'elle est évidente; elle n'est pas évidente parce qu'on l'accepte. La certitude subjective ne peut aucunement rendre une proposition et une démonstration certaines ou évidentes; elle ne peut non plus les rendre plus certaines ou plus évidentes.

On ne voit pas non plus comment les certitudes objectives pourraient communiquer entre elles et participer les unes des autres. Dieu existe. Cette vérité n'est pas évidente par elle-même, mais elle le devient dans et par une preuve. L'évidence de cette proposition est donc inséparable de l'évidence de la preuve qui l'engendre. Est-il nécessaire de dire que l'évidence d'une conclusion ne saurait dépasser celle des principes qui l'engendrent?

C'est pourtant ce que Jean de Saint-Thomas, attaché à résoudre un problème difficile, a perdu de vue. Il n'a pas seulement voulu qu'au terme d'une démonstration scientifique de l'existence de Dieu le philosophe chrétien jouisse d'une certitude plus grande que celle que peut engendrer, par elle-même, cette démonstration. Mais il a voulu que ce soit *la démonstration scientifique elle-même* qui soit capable d'engendrer une certitude plus grande que celle qui lui est propre et c'est cela qui nous paraît absolument impossible.

A proprement parler, nous le répétons, une démonstration possède une évidence, non une certitude. Or toute démonstration a son évidence propre et est absolument incapable de participer, fût-ce d'une manière accidentelle, à une autre évidence que la sienne. Chaque preuve de l'existence de Dieu, par exemple, a son évidence propre et cette évidence est qualifiée par la valeur même de la démonstration. Qui dirait que la seconde voie de saint Thomas participe à l'évidence de la cinquième? Si

j'établis une preuve de l'existence de Dieu basée sur le consentement unanime et instinctif des hommes, j'obtiens une preuve dont l'évidence, la capacité d'engendrer la certitude subjective, est inférieure à celle dont jouissent, par exemple, les cinq voies de saint Thomas. Qui dirait que cette preuve se trouve renforcée et plus évidente grâce aux preuves de saint Thomas? Qui dirait, encore une fois, que cette preuve participe à l'évidence des autres preuves? Au terme de cette preuve d'ordre moral, capable d'engendrer une certitude morale, je puis être certain de l'existence de Dieu d'une certitude métaphysique. Mais je n'ai pas cette certitude métaphysique *en tant que* je suis au terme d'une preuve d'ordre moral. Ma certitude métaphysique ne peut en aucune façon être le fruit d'une évidence morale; elle réfère à une autre preuve capable seule de l'engendrer.

Il en va de même de la certitude du croyant au terme d'une démonstration scientifique d'une vérité appartenant par ailleurs à la foi. La certitude du croyant, à ce moment, peut surpasser celle qu'est capable d'engendrer la démonstration; elle la surpasse même, de fait, car il est bien difficile, en effet, de concevoir que le "*rusticus*" croyant se trouve dans un état de certitude supérieure à celle du savant croyant. Mais cette certitude supérieure, propre à la foi, ne peut en aucune manière surgir de la démonstration comme le veut Jean de Saint-Thomas [21].

Il faut bien remarquer que, pour Jean de Saint-Thomas, c'est bien la démonstration qui devient plus certaine et donc plus évidente. Car si la certitude supérieure dont jouit le savant croyant ne lui venait pas uniquement de sa démonstration, il faudrait admettre qu'elle vienne d'un acte de foi. Or cet acte de foi, d'après la tradition thomiste, ne saurait coexister avec la science.

Dans le sujet qui pense, il est vrai, les différents plans de certitude ne sont pas facilement discernables. Il n'est pas très facile au croyant de mesurer dans quelle mesure la certitude dont il jouit lui vient de sa foi ou au contraire de sa démonstration. Dans l'intimité de l'esprit, toutes les certitudes semblent se fondre parfois et communiquer entre elles. Il y a projection inconsciente d'une certitude sur une autre. Mais il faudrait bien se garder de transporter sur le plan de l'évidence des objets, comme l'a fait Jean de Saint-Thomas, cette fusion et cette projection des degrés de certitude qu'on peut observer sur le plan psychologique. Et c'est là, croyons-nous, l'équivoque qu'a commise Jean de Saint-Thomas et qui rend tout à fait fallacieuse sa théorie des communications de certitudes, des participations de lumières, des vivifications de l'habitus philosophique par l'habitus de foi.

---

21 *Ibid.*, p. 32, n. XXII.

Jean de Saint-Thomas prétend appuyer sa thèse sur l'enseignement de saint Thomas. Nous croyons très utile de vérifier de très près et jusque dans le détail l'utilisation qu'il fait de certains textes du saint Docteur. D'abord, parce que le prestige de saint Thomas dont cette doctrine se couvre pourrait l'accréditer auprès de quelques lecteurs trop pressés. Ensuite, parce qu'on verra mieux, à la suite de cet examen, comment sont fragiles tous les fondements sur lesquels cette doctrine veut s'appuyer.

Le premier argument de Jean de Saint-Thomas lui est fourni par le texte où saint Thomas explique que Dieu nous a révélé certaines vérités appartenant à l'ordre naturel et par là accessibles à la raison même sans l'aide de la foi, comme le fait de son existence, afin que nous puissions connaître ces vérités d'une manière plus certaine: *"certius"*.

> La raison humaine est très faible en face des choses divines. On peut voir un signe de cette faiblesse dans le fait que les philosophes, scrutant par les seules forces de la raison des choses humaines, ont erré en beaucoup de points et se sont contredits entre eux. Afin donc que les hommes aient une connaissance de Dieu plus certaine et où le doute n'ait pas de place, il fallait que les choses de Dieu leur fussent transmises par le moyen de la foi, leur fussent comme dictées par Dieu qui ne peut mentir [22].

L'usage que le commentateur a fait de cette affirmation du Docteur Angélique est tout à fait caractéristique des subtiles mais profondes transformations que Jean de Saint-Thomas est obligé de faire subir à la pensée de saint Thomas pour la faire servir à sa thèse.

Pour saint Thomas, en effet, si Dieu a voulu nous révéler certaines vérités appartenant à l'ordre naturel et accessibles à la seule raison et notamment certaines vérités qui regardent sa propre existence et sa nature, ce n'est pas pour conforter notre raison et la rendre plus apte, par exemple, à prouver son existence, ce n'est pas pour que nos *démonstrations* soient plus certaines, c'est pour nous rendre, nous, plus certains et rendre plus certaine la *connaissance* que nous avons de lui. Il est intéressant de remarquer comment le commentateur a remplacé ici le mot *"connaissance"* par le mot *"démonstration"*.

C'est parce que nous sommes faibles que Dieu a voulu nous dire son existence et, dans une certaine mesure, sa nature. Dieu nous a révélé son existence et sa nature parce qu'à défaut d'une certitude scientifique, dif-

---

22 "Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens: cujus signum est quia philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest." (*Sum. Theol.*, 2a 2ae, q. 2, art. 4, c.)

ficile et longue à acquérir — et peut-être même avec cette certitude scientifique — il nous est utile d'avoir une autre certitude, immédiate celle-là, celle qui repose sur sa divine parole et sur son absolue véracité. Il y a une nuance entre donner une connaissance plus certaine et rendre une démonstration plus certaine!

Il est probable que Dieu ne soit pas tout à fait désintéressé du travail des philosophes, mais il reste que ce n'est pas spécialement pour eux qu'il a parlé. Ce n'est pas pour leur faciliter la tâche ni pour rendre plus évidentes leurs démonstrations. Ce n'est pas "la déficience de la raison naturelle" que Dieu a voulu "*corriger*" par la révélation; c'est l'incertitude de la raison qui le cherche qu'il a voulu contrebalancer par l'absolue certitude que donne l'adhésion à sa parole. Dieu, par la révélation, n'entend pas conforter la raison pour qu'elle fasse mieux son oeuvre; il vient lui donner une certitude qui, en un certain sens la dispense de cette oeuvre. C'est ce que laisse entendre saint Thomas lorsqu'il écrit que Dieu nous a révélé son existence pour que nous le connaissions plus sûrement *et plus vite*: "citius". Le mot "citius" éclaire magnifiquement le mot "clarius".

Le deuxième argument de Jean de Saint-Thomas est tiré des rapports qui unissent l'intelligence et la volonté. "Une vertu supérieure, écrit Jean de Saint-Thomas, vient parfois perfectionner une vertu inférieure et lui communique un mode d'opérer qui est au-dessus de son mode propre et spécifique"[24]. Un exemple de cette communication des vertus, peut se trouver dans les textes où le Docteur Angélique nous explique les rapports de l'intelligence et de la volonté dans l'*electio* et *l'imperium*[25].

Le lecteur comparera les textes de saint Thomas avec l'utilisation qu'en fait son commentateur: ici encore les transformations sont subtiles, mais fort profondes. Saint Thomas s'attache à montrer l'admirable collaboration de l'intelligence et de la volonté pour former l'acte de l'*electio* ou encore celui de l'*imperium*: chaque faculté a sa part, chacune agit sur l'autre sans jamais cesser d'être irréductiblement distincte de l'autre. Chez

---

23 "Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia hujus modi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret." (S. THOMAS, *loc. cit.*)

24 "Pro cujus intelligentia supponendum est ex doctrina D. Thomae, quod virtus superior aliquando perficit inferiorem et communicat illi modum operandi ultra suum proprium specificum, ut tradit Ia 2ae, quaest. XVII, art. I, et optime in quaestione XXII de Voluntate, art. XIII . . ." (Jean de SAINT-THOMAS, *op. cit.*, T. VII, p. 32, n. XXIII).

25 ". . . Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et converso in ipso aliquid de actu voluntate." (*Sum. theol.*, Ia 2ae, q. 17, art. 1).

Jean de Saint-Thomas, ce n'est plus de collaboration qu'il s'agit mais de participation: en se prêtant mutuel appui, les deux facultés se transforment l'une en l'autre.

> Ainsi la volonté par elle seule ne peut que vouloir, mais par sa participation à l'intelligence elle peut vouloir d'une manière où l'intelligence est pour quelque chose, puisque l'acte de l'"electio" procède d'une volonté qui compare et qui choisit l'un plutôt que l'autre et que l'acte d'"intentio" regarde la fin en tenant compte des moyens; or comparer et référer à autre chose est propre à la raison et en conséquence l'intelligence est participée par la volonté [26].

Peut-être saint Thomas a-t-il employé ailleurs le mot de "participation" pour exprimer ces rapports très étroits que nouent l'intelligence et la volonté dans l'*electio* et dans *l'imperium*. Nous ne l'avons jamais rencontré. Il faut comprendre, en tout cas, que si saint Thomas l'avait fait, il ne faudrait pas prendre le mot en rigueur de terme comme veut le faire son commentateur. Pour participer à quelque chose, il faut au moins le pouvoir. Or la volonté ne pourra jamais participer à l'acte de connaître sans cesser d'être ce qu'elle est, tout comme l'intelligence ne pourra jamais vouloir sans détruire du même coup sa propre nature.

Le troisième argument est tiré de la doctrine thomiste de l'illumination angélique. Nous nous y attacherons tout spécialement pour deux raisons. D'abord parce que cet argument est celui dont fait le plus état Maritain dans sa théorie des confortations de l'habitus philosophique par l'habitus de foi. Ensuite, parce qu'une étude approfondie de la doctrine de l'illumination des anges nous fournira beaucoup de lumières pour l'étude des relations entre la philosophie et la foi.

Jean de Saint-Thomas nous dit que l'habitus de foi conforte et illumine l'habitus philosophique tout comme la lumière d'un ange supérieur conforte et perfectionne l'intelligence d'un ange inférieur. L'habitus de foi propose à l'habitus philosophique, en effet, un objet illuminé d'une manière plus élevée et il lui communique un mode de connaître plus parfait que celui qui lui est propre [27].

---

[26] "Ita voluntas ex propria ratione solum habet velle, ex participatione autem intellectus habet velle modo quodam collativo, sicut actus electionis procedit a voluntate comparando, et accipiendo unum prae alio, et actus intentionis respicit finem comparative ad media; comparare autem, et conferre, proprium est rationis, et inde participatur in voluntate." (Jean de SAINT-THOMAS, *op. cit.*, p. 33).

[27] "... eodem modo lumen angeli superioris confortat, et perficit, intellectivam potentiam inferioris, proponendo illi objectum altiori modo illuminatum, et sic communicat illi perfectiorem modum intelligendi, quam secundum se possit Angelus inferior, ut docet S. Thomas I part. quaest. CVI, art I, ... et quaes. IX de veritate, art. I, praesertim ad secundum ubi explicat modum quo lumen superius confortat, et perficit inferius." (Jean de SAINT-THOMAS, *loc. cit.*)

Mais tout se passe-t-il vraiment de la même manière dans les deux cas? Et Jean de Saint-Thomas n'est-il ici que l'interprète fidèle de saint Thomas? Rien n'est plus douteux. Il suffit de relire le texte de saint Thomas pour s'en convaincre[28].

A la lecture de saint Thomas, on a vite remarqué que, dans ce texte du Docteur Angélique, il ne s'agit de rien d'autre que d'une application de la doctrine de l'enseignement au monde angélique. Comme les hommes s'aident et se "confortent" les uns les autres par l'enseignement, ainsi font les anges, mais à leur manière.

Ce texte comporte deux aspects. Un aspect négatif d'abord: l'ange supérieur n'est pas capable d'infuser, dans l'ange inférieur, des lumières ni surnaturelles, ni même naturelles. Un aspect positif ensuite qui est relatif à ce que les anges peuvent effectivement faire pour s'aider dans l'ordre de la connaissance.

Comme il est difficile d'imaginer ce que font les anges, saint Thomas nous renvoie précisément à un cas analogue: celui de l'enseignement chez les hommes. Nous le savons, dans le cas de l'enseignement chez les hommes, les mots par lesquels le maître expose sa science, ceux qui expriment un principe par exemple, ces mots sont les instruments dont se servira l'élève pour reproduire en lui, vitalement, les concepts mêmes du maître. C'est par le truchement des mots que l'élève pourra rejoindre la pensée de son maître et qu'il pourra la faire sienne.

Pour remplir cet office de liaison, il faut bien que les mots du maître participent à la lumière même de ses pensées, il faut bien qu'ils participent à la lumière même des concepts du maître, de ces concepts qui sont les produits vitaux de son intellect agent. Ce point de doctrine est important, sans doute. Ce n'est vraiment qu'en tant qu'ils participent d'une certaine façon à la lumière de l'intellect agent du maître que les mots pourront devenir les instruments de l'intellect agent de l'élève.

---

28 "Ad secundum dicendum, quod ab angelo illuminante non fit novum lumen gratiae vel naturae nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum inquantum hujusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cujus virtute habet intellectum confortare; sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicujus demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento. Prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in III de Anima; et similiter omnia principia secunda quae continent propria media demonstrationum.

Unde per hoc quod superior angelus suum cognitum alteri angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quae prius non cognoscebat; et sic non fit in angelo illuminato novum lumen naturae vel gratiae; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito a superiori angelo." (*De Veritate*, q. IX, art. I, ad 2um).

Voilà comment un homme peut communiquer avec un autre. Voilà le principe même et, pour ainsi dire, le mécanisme de toutes les conversations humaines et aussi de tous les enseignements humains. Voilà comment le maître peut "conforter" l'élève par l'enseignement et lui permettre d'accéder à ses propres connaissances.

Que chez les anges les choses se passent un peu différemment, c'est ce dont il ne faudrait pas trop s'étonner. Mais saint Thomas croit qu'il existe pourtant entre eux et nous des points communs. Il va de soi que les anges ne s'enseignent pas les uns les autres à l'aide de mots. Comment les choses se passent-elles alors? Les concepts de l'ange supérieur, participant de la lumière même dans laquelle l'ange supérieur voit et connaît, ces concepts servent d'instruments grâce auxquels l'ange inférieur peut lui aussi connaître et rejoindre la pensée de l'autre. Et c'est ainsi que ce dernier est "conforté". L'ange supérieur montre ce qu'il a connu à l'ange inférieur. Celui-ci, par là même, se trouve aidé à connaître d'autres choses que ce qu'il connaît déjà [29]. Par là, cependant, l'ange supérieur n'infuse pas d'aurtes lumières que celles que Dieu a déjà infusées et peut seul infuser. Mais la lumière qui existait déjà est confortée par la lumière contenue dans la connaissance perçue par l'ange supérieur [30].

Il ne nous appartient pas, dans ce travail, de discuter tout ce qui regarde la connaissance angélique, ni même tout ce qui regarde l'illumination d'un ange par un autre. Il nous intéresse beaucoup, cependant, de voir l'usage qu'on a fait de cette doctrine.

Jean de Saint-Thomas, pour appuyer sa thèse voulant que la démonstration participe à la certitude de la foi, cherche un exemple de *"participation"* d'une science ou d'un habitus supérieur par une science ou un habitus inférieur. Nous ne voyons pas comment il peut trouver dans le texte de saint Thomas auquel il renvoie un semblable enseignement. Saint Thomas, il est vrai, emploie le mot *participation*, mais c'est pour expliquer que les espèces expresses par lesquelles l'ange supérieur communique avec l'ange inférieur participent à la lumière dans laquelle l'ange supérieur voit et connaît: "ipsum cognitum inquantum hujusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum" [31]. Les anges dialoguent entre eux en se présentant des espèces expresses qui participent à la lumière dans laquelle ils connaissent. Les hommes communiquent entre eux par le

---

29 "Unde per hoc quod superior angelus suum cognitum alteri angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quae prius non cognoscebat . . ." S. THOMAS, *loc. cit.*)

30 " . . . et sic non fit in angelo illuminato novum lumen naturae vel gratiae; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori angelo." (S. THOMAS, *loc. cit.*)

31 *De Veritate*, q. IX, art. I, ad 2um.

truchement des mots et on peut bien dire que ces mots aussi participent à la lumière dans laquelle les hommes connaissent. Dans les deux cas, on peut bien parler de communication de lumières et certainement de confortations, mais nous ne voyons pas là de quoi affirmer, même par voie d'analogie, que la *démonstration* du croyant participe à la certitude de sa foi.

Ce long développement nous conduit donc aux deux conclusions suivantes. Premièrement, la doctrine des confortations de l'habitus philosophique par l'habitus théologique ou par l'habitus de foi telle qu'elle est conceptualisée par Jean de Saint-Thomas est, en elle-même, une doctrine insoutenable. Ensuite, les efforts pour appuyer cette doctrine sur l'enseignement de saint Thomas nous paraissent assez peu couronnés de succès: aucun des textes invoqués n'a rapport au problème en question et, dans tous les cas, la pensée du Docteur Angélique est considérablement transformée voire même falsifiée pour le service de la cause.

* * *

Mais revenons à l'enseignement de Maritain pour essayer de dégager ce qui doit en être rejeté et ce qui pourrait en être retenu.

Et d'abord, dans quelle mesure la pensée de Maritain reflète-t-elle exactement celle de Jean de Saint-Thomas? Il est assez difficile de le déterminer. Dans les deux cas, le vocabulaire est assez semblable: vivifications, confortations, illuminations, participations de lumières, certitudes plus grandes, etc. Nous ne pouvons déterminer, cependant, si Maritain a voulu se porter expressément garant de la thèse qui veut que "la démonstration, soumise, corrigée et illuminée par la foi, participe accidentellement à la certitude de celle-ci".

En toute hypothèse, nous croyons utile d'affirmer clairement notre avis, à savoir que le genre de confortations dont parle Maritain après Jean de Saint-Thomas n'existe pas. Il n'y a pas cette synergie vitale, il n'y a pas cette vivification de l'habitus philosophique par l'habitus de foi, il n'y a pas cette participation de certitude dont on nous entretient.

Mais de ce que cette théorie des confortations proposées par Maritain est liée à bien des équivoques et à des exagérations évidentes, nous n'oserions conclure qu'il n'en faut rien retenir. Nous n'oserions pas conclure surtout qu'il n'existe aucune *confortation* de l'habitus philosophique par la foi. Mais cette confortation doit être correctement comprise et ce n'est qu'à cette condition qu'on pourra aussi en mesurer la portée.

Après Jean de Saint-Thomas, Maritain a cru pouvoir trouver dans la doctrine de l'illumination des anges inférieurs par les anges supérieurs

de quoi appuyer sa doctrine des confortations de l'habitus philosophique par l'habitus de foi. C'est sur ce point que nous nous attarderons maintenant.

Nous croyons, d'une part, que cette doctrine de l'illumination des anges, dans la mesure où elle est dissociée de toutes ces idées de vivifications internes, de participations de certitudes, de synergie vitale des habitus philosophique et théologique et dans la mesure où elle est ramenée à sa véritable nature qui est d'être une application au monde angélique de la doctrine plus générale de l'enseignement, pourrait nous être d'un certain secours pour déterminer les rapports de la philosophie et de la foi. Mais, d'autre part, nous croyons aussi que cette doctrine, même comprise dans le sens que nous venons d'indiquer et précisément parce qu'elle regarde le monde angélique et non pas le monde humain, pose de fort sérieuses difficultés qu'il sera utile de souligner pour mieux comprendre les rapports de la philosophie et de la foi. Est-il bien sûr que la foi puisse *"enseigner"* au philosophe? Est-il certain que la foi puisse *"conforter"* le philosophe dans sa recherche philosophique, ne serait-ce qu'à la manière d'un enseignement?

Pour répondre à ces questions, il faudra d'abord rechercher la nature de l'enseignement chez les hommes et le mode de confortation qui lui est propre. Ensuite nous pourrons voir comment et dans quelle mesure la foi peut conforter l'habitus philosophique de cette manière.

* * *

La doctrine aristotélicienne et thomiste de l'enseignement n'a rien de difficile et de subtil. Elle explique, d'une manière systématique mais avec la plus grande simplicité, le fait quotidiennement observable des échanges de pensées entre humains.

Se demandant si l'homme peut enseigner et mériter le titre de maître, saint Thomas fait remarquer qu'il y a deux moyens d'acquérir la science, l'invention et la discipline. On acquiert la science par le moyen de l'invention quand on l'acquiert seul. On l'acquiert par le moyen de la discipline quand on est aidé par un maître.

Comment le maître peut-il aider l'étudiant? Rien n'est plus simple. Ce qu'il a lui-même déjà appris, le maître l'expose devant son élève par des signes qui ne sont rien d'autre que les termes du langage. A travers ces signes, l'élève peut rejoindre la pensée du maître et ainsi, ces signes lui servant comme d'instruments, parvenir à la connaissance de ce qu'il ignorait [32].

[32] *De Veritate*, q. II, art. I.

C'est à la causalité instrumentale qu'il faut d'abord rattacher l'idée d'enseignement. La parole du maître, le discours que le maître développe savamment devant son élève servent d'instruments à ce dernier pour parvenir au vrai avec plus de facilité. On n'a pas encore tout dit, cependant, quand on n'a rattaché l'enseignement qu'à la causalité instrumentale. L'enseignement appartient encore à la causalité exemplaire. Au terme de l'enseignement, il doit y avoir identité non seulement des mots et des discours, mais identité des pensées, des concepts. L'élève doit, au terme, posséder la science du maître d'une manière telle qu'il puisse dire qu'elle est tout aussi bien sienne; il doit pouvoir lui-même enseigner. Pour parvenir à cela, pour reproduire en lui-même et retrouver pour son propre compte une pensée qui lui soit personnelle mais qui d'abord n'est pas la sienne, l'élève doit tenter de rejoindre, à travers les termes, la pensée de son maître, à travers le discours, le raisonnement de son maître. La pensée de son maître, incorporée pour ainsi dire dans son discours, est donc vraiment le spécificatif extrinsèque, la cause formelle extrinsèque de la recherche active de l'étudiant. L'enseignement, étant idée à rejoindre, est donc cause exemplaire.

Il va sans dire qu'il ne faut pas confondre l'acte de connaissance avec quelque forme que ce soit d'action transitive. La connaissance n'est en aucune façon production d'une oeuvre, d'un terme extrinsèque à celui qui connaît. Il reste que si l'idée ne représente pas proprement une oeuvre à faire, une forme à incarner en la matière comme il arrive chez l'artisan ou l'artiste, elle n'en exprime pas moins une forme à rejoindre et à devenir. En ce sens, la pensée du maître est vraiment, pour l'élève, une forme idéale. L'élève devient intentionnellement ce qu'il cherche à devenir, tout comme l'artisan incarne en la matière ce qu'il veut y incarner, son projet.

Dans ces perspectives, l'élève est en tous points l'agent principal de sa formation. C'est lui qui connaît et lui seul. Ce que le maître peut faire c'est de conforter de l'extérieur, de faciliter l'acquisition de connaissances nouvelles par la présentation persuasive de ses propres découvertes. Les mots et tout le discours serviront alors d'instruments grâce auxquels l'élève deviendra vitalement ce que ces mots représentent, car connaître comme disciple c'est devenir ce que représentent le discours et la pensée du maître.

Si l'enseignement vise à aider l'esprit dans la recherche du vrai, à le conforter de l'extérieur, il va de soi que cette confortation, pour être adéquate, devra épouser parfaitement les besoins que manifeste l'esprit dans sa marche naturelle vers le vrai. C'est ce qu'a très bien vu saint Thomas et c'est pourquoi sa doctrine de l'enseignement nous paraît singulièrement

précieuse dans sa grande simplicité. On trouve cette doctrine dans le *De Veritate*[33].

Comme on peut guérir d'une maladie par les seuls mécanismes de la nature ou par recours à la médecine ou à l'art, de la même manière on peut apprendre seul ou grâce à l'aide d'un maître, par l'enseignement. Il y a deux voies vers la vérité: l'invention et la discipline.

Or tout art doit imiter les mécanismes de la nature. "L'art imite la nature", dit saint Thomas. C'est pourquoi, par exemple, comme la nature ramène à la santé celui qui souffre du froid en le réchauffant, de même le médecin réchauffe son patient.

Dans les choses de la science, tout doit se passer de semblable façon: l'enseignement doit imiter les processus de l'invention. L'élève ne sera vraiment et convenablement aidé qu'à ce prix. Or le processus de l'invention est le suivant: la raison applique des principes communs, connus par eux-mêmes, à des matières déterminées et, de cette façon, par étapes, elle procède à des conclusions particulières, puis à d'autres encore.

D'où il faut conclure que quelqu'un enseigne vraiment lorsqu'il expose à son élève, à l'aide de signes, cette démarche de la raison, ce discours de la raison naturelle en lui. Et c'est ainsi que la raison naturelle de l'élève parvient à la connaissance de vérités nouvelles grâce à ce qui lui est proposé par le maître.

Cette doctrine de l'enseignement pourrait rebuter des pédagogues modernes attachés à une théorie et à une conception de l'enseignement qui se donne pour principal objectif de faire choc et de pousser l'élève à faire lui-même la découverte de ce qu'il apprend. Elle pourrait heurter ceux-là que la critique bergsonienne des idées et de la science toute faite a séduits. Conflit purement apparent! Saint Thomas autant que Bergson ou que Péguy serait opposé à des idées et à une science toute faites imposées à l'élève comme par une sorte de dictature intellectuelle. Autant qu'eux, saint Thomas veut que l'élève découvre, invente lui-même pour ainsi dire. Mais ce que veut aussi saint Thomas c'est que l'élève, par l'enseignement, soit adéquatement aidé à découvrir et à inventer pour son compte. Il veut que l'élève découvre lui-même, mais non pas seul. L'élève doit adhérer à des conclusions qui ne soient pas toutes faites, imposées par dogmatisme, acceptées par un pur acte de foi. Il doit adhérer à des conclusions en pleine connaissance de leur légitimité; il doit y adhérer parce qu'elles s'imposent à lui. Pour cela, le maître ne peut pas se contenter de lui dire le vrai, il doit le conduire vers le vrai comme par la main.

---

[33] S. THOMAS, *loc. cit.*

On peut sans doute souhaiter une pédagogie qui, pour réveiller l'instinct de recherche de l'élève, lui suggère seulement la conclusion et l'invite à chercher lui-même les voies qui y conduisent. Nous verrons plus loin que c'est là véritablement aider déjà celui qui cherche et d'une façon tout à fait réelle; mais il faut bien admettre que c'est aussi l'aider d'une façon fort réduite, relative et inadéquate. L'aide idéale que l'élève est en droit d'attendre de son maître est celle qui répond parfaitement à ses besoins. Or ces besoins sont ceux d'une intelligence à la fois intuitive et discursive.

Aussi, comme posséder la science n'est pas posséder des conclusions, mais des principes qu'on fait s'épanouir en leurs fruits, de même enseigner n'est pas révéler des conclusions mais des principes auxquels on apprend à faire rendre toutes leurs virtualités. Comme inventer c'est marcher, c'est aller du départ au terme, de même enseigner c'est aider à inventer, c'est aider à marcher, à se rendre sans faillir d'un pur départ vrai à un terme vrai.

Etant donné donc que la démarche naturelle de l'homme vers la science s'exprime dans un processus discursif, l'art qui doit aider cette démarche doit se faire lui-même discursif. Ce n'est pas de professeurs qui affirment dont l'élève a besoin, mais de professeurs qui prouvent. Celui qui se contente d'affirmer avec autorité ce qu'il sait n'est pas le maître dont nous a parlé saint Thomas. Il n'engendre pas la science chez ses auditeurs. Comme le maître de gymnastique exécute devant ses élèves tous les mouvements à exécuter pour que ceux-ci modèlent leurs propres mouvements sur les siens, de même le professeur, le maître de science, doit dérouler, devant les esprits qu'il veut aider, le cycle complet des mouvements de sa propre pensée dans sa marche conquérante vers le vrai.

S'il n'y a pas d'habitus de science sans habitus des principes et s'il n'y a pas de progrès du premier habitus sans un progrès parallèle et même antérieur du second, si l'habitus des principes est plus important que l'habitus de science[34], il faut bien aussi affirmer que le maître doit enseigner à son élève moins les conclusions que les principes. "Si quelqu'un, écrit saint Thomas, propose à un autre des choses qui ne sont pas incluses dans des principes connus par eux-mêmes ou qui n'apparaissent pas comme incluses en ces principes, celui-là n'engendre pas la science dans son élève mais plutôt l'opinion ou la foi..."[35].

---

[34] *Sum. theol.*, 1a 2ae, q. 57, art. 2, ad 2um.

[35] "Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem . . ." (*De Veritate*, q. II, art. I).

Pour qu'on puisse donc parler d'un enseignement authentique, d'une confortation extérieure véritablement adéquate aux besoins de l'esprit humain, il faut que, d'une part, l'enseignement propose à l'esprit des vérités qui soient incluses dans des principes connus et connaissables par eux-mêmes et que, d'autre part, cette inclusion soit elle-même montrée. "En cela quelqu'un est dit enseigner qu'il expose à un autre, par des signes, ce discours de la raison que fait en lui la raison naturelle" [36]. Il faut que l'enseignement donne la conclusion *avec* les prémisses, la vérité *avec* la preuve qui y peut conduire.

Nous trouvons étonnant que Maritain, ordinairement si bien en garde contre toute forme d'angélisme, n'ait pas remarqué comment la doctrine de l'illumination angélique, appliquée à l'étude des rapports de l'habitus philosophique et de l'habitus de foi, pose de très graves difficultés.

Et tout d'abord, comment oublier la distance qui sépare la vie intellectuelle angélique de la vie intellectuelle humaine? La vie intellectuelle de l'ange est essentiellement et uniquement intuitive. L'ange, en doctrine thomiste du moins, ne connaît que d'une manière immédiate, par intuition; il n'y a pas chez lui de discours, de raisonnement. En conséquence, l'ange n'a pas besoin d'une confortation de son intelligence portant à la fois sur le terme et sur le *medium* qui peut et doit y conduire. L'enseignement dans les milieux angéliques est bien différent de celui qui s'impose chez l'homme. Les anges se *disent* mutuellement les vérités dont ils ont la richesse personnelle, ils ne parcourent pas ensemble le chemin qui va des prémisses aux conclusions. Les anges ne s'exposent pas, par des signes, des *discours*. Voilà pourquoi, dans les milieux angéliques, les "transferts de lumières objectives", dont nous parle Maritain, sont toujours et immédiatement portés au bénéfice de la "science", si l'on peut s'exprimer ainsi. Quand un ange a *dit* une vérité à un autre ange, non seulement il lui a donné tout ce qu'il peut lui donner, mais il lui a donné tout ce dont il a besoin.

Chez l'homme, comme nous l'avons suffisamment montré, tout se passe bien différemment. Mis à part les premiers principes pour lesquels l'intellect humain procède d'une manière un peu semblable à celle des anges, l'homme chemine vers la science, il discourt, il va des principes aux conclusions et il ne tient jamais une conclusion comme scientifique que s'il tient aussi le principe auquel il peut la rattacher fermement et légitimement. Pour être adéquat l'enseignement doit être autre chose qu'une simple affirmation de la vérité.

---

36 ". . . unde secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit . . ." (*loc. cit.*)

Or la foi ne fournit pas au philosophe un tel enseignement. Nous savons, en effet, que la foi, qui nous dit beaucoup de choses concernant certaines vérités de l'ordre naturel, nous donne rarement la raison explicative de ce qu'elle nous dit. En ce sens, la foi n'enseigne pas le philosophe au sens strict et précis où saint Thomas emploie ce mot dans le passage auquel nous avons renvoyé. La foi, d'ailleurs, veut une adhésion de croyant, non un assentiment de philosophe. Et cette adhésion, elle la commande au nom d'une autorité, non pas au nom d'arguments qu'elle présenterait à l'intelligence. Dieu, faut-il le répéter, n'est pas un professeur de philosophie.

Et pourtant les vérités que nous apprend la foi sont rarement des principes premiers. Ces vérités relèvent de la raison discursive et non pas de la raison intuitive. Pour y accéder il faut un discours de la raison. Ni l'existence de Dieu, ni la création du monde, ni l'existence et l'immortalité de l'âme ne sont des vérités évidentes en elles-mêmes.

On voit toutes les réserves qu'appelle la doctrine de Maritain sur les confortations de l'habitus philosophique par la foi. D'une part, il n'y a pas lieu de parler de vivification d'un habitus par l'autre, d'union synergique des deux habitus et surtout de participation de certitudes. D'autre part, même ramenée à une simple confortation extérieure du type de celle que procure l'enseignement, la confortation que peut procurer la foi à l'habitus philosophique apparaît dès le premier abord comme foncièrement inadéquate.

Tout inadéquate qu'elle est, cependant, cette confortation reste sans doute fort précieuse et peut jouer un rôle important dans l'élaboration de la philosophie. Nous comprendrons mieux ce rôle après en avoir précisé davantage la nature et c'est ce que nous ferons dans le procahin article.

(*à suivre*)

André NAUD, s.s.

Notules bibliographiques

M. Gasnier, o.p., *Trente visites à Joseph le silencieux*, Mulhouse, Salvator, 1960, 19 x 14 cm., 182 pages, 6.50 NF.

Une vie de saint Joseph, un essai de reconstitution historique de la vie de saint Joseph en même temps qu'une étude sur sa spiritualité. Non pas oeuvre d'imagination, mais étude des enseignements de l'Evangile, des Pères, du magistère de l'Eglise. L'utilisation des documents extra-bibliques et quasi contemporains permet à l'auteur de replacer en son cadre géographique et historique le déroulement de la vie de Joseph. Les *Cahiers de Joséphologie*, publiés depuis huit ans par le Centre de Recherches et de Documentation de l'Oratoire Saint-Joseph de Montréal auraient pu servir à étoffer davantage plusieurs chapitres.

G. YELLE, s.s.

Eusèbe Ménard, o.f.m., *Les Vocations tardives*, et le Séminaire des Saints-Apôtres. Editions Apostolicum, Montréal, 1955, 435 pages. Ouvrage orné de 12 dessins et de 12 photographies hors texte.

Paru depuis quelques années, cet ouvrage constitue une véritable Somme, exposant à profusion un sujet de majeure importance et d'une actualité de plus en plus grande. Partout on réclame des prêtres; les vocations semblent se faire plus rares et, d'autre part, les besoins augmentent sans cesse. Comment remédier à cet état de choses qui devient alarmant? Dieu aurait-il "le bras moins puissant que dans les anciens temps"?

Il n'en est rien. Et l'A., bien renseigné sur le problème angoissant qui se passe dans tous les diocèses, nous démontre avec évidence que les Vocations, dites tardives, sont un des moyens les plus efficaces de le résoudre. Sous une forme plutôt historique que dialectique, et en suivant de très près la Lettre pastorale collective des évêques de la province ecclésiastique de Montréal, publiée le 2 avril 1953, document lumineux et concret, il nous fait voir successivement ce que sont les vocations tardives, leur magnifique histoire depuis le Collège apostolique jusqu'à nos jours, leur valeur et leur rendement nullement inférieur à celui des vocations normales, la faveur constante du Saint-Siège à leur égard, leur rôle de premier plan dans l'oeuvre des missions. Les derniers chapitres contiennent des données pratiques sur le recrutement des vocations tardives, l'aide qu'elles sont en droit d'attendre du peuple chrétien, la nécessité d'un personnel spécialisé pour le développement de ces vocations particulières; d'où l'origine du Séminaire des Saints-Apôtres.

Pages denses, remplies d'exposés judicieux et de faits concrets; et tout cela dans une lumière et avec une chaleur communicative qui gagnent la conviction des lecteurs et leur adhésion à une oeuvre de capitale importance. On ne peut qu'applaudir aux souhaits de S. E. le cardinal P. E. Léger, dans la Lettre-préface qui ouvre le volume: "Qu'il me soit permis de souhaiter que ce livre se trouve entre les mains de tous les prêtres, affectés soit au ministère paroissial, soit à l'enseignement; qu'il soit lu et médité surtout par ceux qui assument la délicate tâche de former la jeunesse, qu'ils soient prêtres, religieux ou laïcs".

Rosario LESIEUR, p.s.s.

Alma Holgersen, *Le Chant de la Salette*. Editions Salvator. Mulhouse. 1960, 260 pages. 13 x 20. Prix: 7.50 NF. Traduit par l'abbé René Virrion, du clergé de Paris.

On a déjà publié un bon nombre d'ouvrages sur les apparitions de la Salette, en 1846; le centenaire de ce merveilleux événement a encore amené la publication d'autres livres, qui ont contribué à faire connaître, et mieux apprécier, cette maternelle intervention de la T. S. Vierge Marie dans nos affaires humaines.

Le titre du présent volume fait immédiatement penser au *Chant de Bernadette*, de Franz Werfel; et la lecture rend la ressemblance encore plus frappante. L'A. n'a pas voulu tant insister sur les faits eux-mêmes, généralement connus, que "ressusciter l'atmosphère de piété mariale dans laquelle baigne l'émouvante vision de la Montagne sacrée".

Sous une forme romancée, mais sans exagération, elle nous montre les petits bergers tels qu'ils étaient, lorsqu'ils ont vu la Mère de Dieu, et comment ils ont vécu de ce que la T. S. Vierge leur avait enseigné, pour "qu'ils le fassent passer à tout le peuple".

On aime particulièrement aujourd'hui les livres écrits avec simplicité, clarté et un certain humour: les lecteurs apprécieront le récit de la vie de Mélanie et de Maximin, que l'A. nous rend fort sympathiques, balayant ainsi les préjugés tenaces inspirés par des adversaires de foi plus ou moins bonne.

Rosario LESIEUR, p.s.s.

Joseph Dwirnyk, *Rôle de l'iconostase dans le culte divin*, Montréal, 1960, 24 x 16 cm., 132 pages, $2.75. En vente chez l'auteur: 6565, 40e avenue, Rosemont, Montréal.

Manifestation de la diversité dans l'unité, principe général de l'adaptation du culte à la mentalité propre de chaque nation, épanouissement du génie propre de chaque groupe culturel, traditions et psychologie des peuples orientaux, participation aux mêmes mystères du culte chrétien à travers des rites différents, tous ces problèmes sont étudiés à l'occasion de l'iconostase.

E. Neubert, *Marie et l'éducateur chrétien*, Mulhouse, Editions Salvator, 1960, 19 x 14 cm., 216 pages.

L. Bertsche, *Epouse du Christ*, t. III: *Le Livre du rosaire de la religieuse*, traduit par l'abbé X. Fessler, Mulhouse, Salvator, 1960, 19 x 14 cm., 157 pages.

L'ouvrage, édité par le Père L. Faerber, élaboré par un certain nombre de spécialistes en pédagogie, est orienté surtout vers la pédagogie de l'éducation mariale, tandis que l'ouvrage du Père Neubert est orienté davantage vers la formation mariale de l'éducateur chrétien. Après Jésus, la Sainte Vierge est l'éducatrice première, modèle et exemple de tous les éducateurs chrétiens. Les autres ouvrages de théologie mariale du Père Neubert sont une garantie de la solidité de la pédagogie fortement christocentrique de l'auteur.

Les deux premiers tomes *Epouses du Christ*, du cistercien L. Bertsche, portaient sur L'Oraison et la Vie intérieure, sur le Renoncement et l'Amour. Le présent tome nous présente pratiquement, avec ses cent soixante pensées directrices et ses cent soixante maximes qui orientent la récitation du chapelet et la méditation des mystères du Rosaire, une pédagogie qui fait du chapelet le meilleur livre de prière et le meilleur précis de théologie.

G. YELLE, s.s.

Saint Thomas More, *Dialogue du réconfort dans les tribulations*, traduit de l'anglais par Marie-Claire Laisney, Namur, Ed. du Soleil Levant, 1959, 17 x 12 cm., 304 pages.

En 1954, l'ancien chancelier d'Angleterre devenu prisonnier dans la Tour de Londres, un an avant de devenir martyr, écrit en anglais le *Dialogue of Confort against Tribulation*. Repris comme au temps de l'*Utopie* par le goût de la fiction, More veut que l'ouvrage ait été écrit en latin par un Hongrois, traduit du latin en français puis du français en anglais, après quoi il parle de Budapest le plus sérieusement du monde, et, sous la plume de cet intellectuel sans vanité, le dialogue de l'oncle Antoine et du neveu Vincent fait revivre avec une malicieuse bonhomie une doctrine chrétienne bien incarnée. La présente traduction est basée sur l'édition récente publiée par Mlle Monica Stevens chez Sheed and Ward, Londres et New-York 1951, mais emprunte les titres des 54 chapitres des trois livres à l'édition imprimée chez John Fowler, à Anvers, en 1573. Il faudrait comparer cet ouvrage au *Pasteur* d'Hermas. De toute façon on trouvera le chef-d'oeuvre de l'humour dans son exposé du scrupule: la confession de l'âne et du loup au renard (pp. 115-123).

***Profession, service de l'homme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 213 pages, 19 x 12 cm.**

***Pénitence et engagement dans le monde*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1960, 198 pages, 19 x 13 cm.**

Dyptique d'études théologiques et de recherches sociologiques. Pour orienter l'insertion dans le temporel: quelques aspects de la vie professionnelle dans notre milieu, éléments d'une spiritualité de la vie professionnelle, engagement du laïc dans le monde de la profession. Approfondissement de la vie spirituelle par des réflexions sur la pénitence et le sacrement de pénitence dans le mystère de l'Eglise: conditions et exigences d'un engagement individuel et communautaire contre le péché, climat d'espoir et de victoire qui préside à l'esprit de pénitence, action de grâces de l'homme racheté devant le pardon de Dieu, la pénitence d'après les prophètes de l'Ancien Testament, le Christ source de l'esprit de pénitence, signification des actes du pénitent dans le sacrement, direction spirituelle.

Josse Alzin se propose de faire connaître l'essentiel de la pensée du Bienheureux Marcellin Champagnat. Le présent ouvrage contient les meilleurs pages du livre "Avis, Leçons, Sentences et Instructions", des "Conseils pratiques" sur l'éducation dans les écoles, des extraits de l'ouvrage "Le bon supérieur", adapté à tous les responsables d'écoles chrétiennes, enfin "Le Testament Spirituel". Tous connaissent le rôle primordial joué par le Frère Jean-Baptiste dans la rédaction de ces ouvrages du fondateur des Frères Maristes. Le problème de l'intégration de la formation religieuse dans l'instruction est un problème classique; nous avons ici la synthèse supérieure d'un Maître. Un index analytique aurait rendu grand service.

T. Bertrand et E. Caron, *Faut-il abandonner le cours classique?* Montréal, Thérien Frères, 1959, 14 x 21 cm., 155 pages.

Directement c'est le problème de la culture et de l'éducation qui doit préparer à la pleine formation universitaire, à la recherche scientifique dans le domaine de toutes les sciences, non seulement des sciences positives et expérimentales, mais aussi des sciences philosophiques et théologiques. L'empirisme pédagogique et l'utilitarisme scolaire peuvent nuire à la recherche pure dans tous les domaines. Est en jeu, semble-t-il, l'orientation culturelle qui préside aux adaptations de l'enseignement secondaire et universitaire dans les institutions canadiennes-françaises. Cette étude sociologique précise, avec interprétation scientifique des statistiques, conduit à une solution qui veut respecter les exigences des principes d'ordre naturel et les nécessités de l'adaptation.

HANS URS VON BALTHASAR, *La Prière contemplative*, Traduit de l'allemand par Robert Givord. Coll. *Présence chrétienne*. Desclée de Brouwer, 1959, 11 x 18, 330 pages.

L'auteur est bien connu par ses ouvrages, il est l'un des grands penseurs chrétiens de notre temps. Dans l'Avant-propos de son livre, il nous indique pourquoi il l'a écrit: "On tentera de décrire la profondeur et la splendeur de la prière contemplative, on cherchera à éveiller la joie qu'elle fait naître, à faire éprouver sa nécessité, à affermir son caractère indispensable pour la vie chrétienne, en général, et spécialement pour celle d'aujourd'hui".

Cette prière contemplative, il nous la montre d'abord *dans son acte*, nous marquant alors sa nécessité, sa possibilité, la médiation de l'Eglise, et enfin ce qu'il appelle la "réalité" de la contemplation. Une IIème partie expose *l'objet* de la contemplation, qui n'est autre que Dieu; Il se manifeste par Jésus-Christ, grâce auquel on arrive à la vie trinitaire. Dans la IIème partie, l'A. nous décrit *l'envergure* de cette contemplation, ses dimensions internes déterminées par quatre "tensions" fondamentales, auxquelles sont consacrés les derniers chapitres: Existence et essence, chair et esprit, ciel et terre, croix et résurrection.

Cet ouvrage n'est pas pour les commençants. Sa densité spirituelle exige une préparation de la pensée; mais on éprouvera une profonde satisfaction de l'âme, on goûtera une joie saine et solide, à la lecture de ces pages fortes quoique une peu obscures.

ROSARIO LESIEUR, p.s.s.

Our Lady in Education, edited by Louis Faerber, University of Dayton (Ohio), The Marian Library, 1958, 23 x 16, 208 pages.

The Proceedings of the Workshop on Our Lady in Education, conducted at the University of Dayton, Dayton, Ohio, from June 11 to June 18, 1958 in commemoration of the 100th anniversary of the Lourdes Apparitions.

LOUIS LEAHY, s.j., *Où est l'Eglise?* Points de vue catholiques présentés aux Protestants, Montréal, Les Editions Bellarmin, 1959, 17 x 12 cm., 114 pages, prix: $1.

Exposé doctrinal précis des principales vérités: le Christ, principe de grâce et de vie divine, se prolongeant par l'Eglise qu'il a fondée; permanence et infaillibilité de cette Eglise; les sources de la révélation dans l'Eglise: les Ecritures et la Tradition; l'unité de la véritable Eglise du Christ: le Chef visible de l'Eglise, sa primauté et son infaillibilité.

PAULUS DEZZA, S.I., *Catalogus Catholicorum Institutorum de Studiis Superioribus*, Roma, Editiones C.U.F., 1957, 25 x 17, 202 pp., $1.

Catalogus ille complectitur *Instituta Catholica*, quo nomine intelliguntur Instituta ab Auctoritate Ecclesiastica erecta vel approbata de studiis superioribus sive ecclesiasticis sive civilibus. Instituta recensentur secundum continentes et nationes, et quidem secundum ordinem alphabeticum. Indices adduntur tum secundum continentes et nationes, tum secundum urbes.

O. BRUNO-SOREN, *Eminence du sacerdoce*, Paris, Lethielleux, 1959, 19 x 12 cm., 128 pages, 450 fr.

Ce petit volume recueille des opinions de laïcs sur ce qu'ils attendent du prêtre dans le monde moderne, foi éclairée et obéissance, dignité et humilité, pureté et loyauté, renoncement et charité universelle, silence et oraison. Le dernier chapitre est un appel à l'oraison, à la contemplation, à la vie intérieure.

Voie raccourcie de l'amour divin, textes recueillis par Martial Lekeux, o.f.m., Paris, Lethielleux, 1959, 19 x 14 cm., 264 pages, 870 fr.

Traité pratique de vie spirituelle, centré sur le renoncement et l'amour, composé à même les riches textes de la littérature spirituelle franciscaine. De larges extraits, parfois des opuscules entiers, dont plusieurs sont inédits en français, de 26 auteurs, tous imprégnés de l'esprit de saint François. Un appendice donne de courtes notices sur les auteurs cités.

Mgr André Jullien, p.s.s., *Etudes ecclésiastiques dans la lumière de Rome*, Paris, Alsatia, 1958, 22 x 15, 90 pages.

C'est aux étudiants de l'*Urbs*, "iis qui fuerunt ut recolant, praesentibus ut addiscant, futuris ut alliciantur", que Mgr Jullien, maintenant Son Eminence le cardinal Jullien, dédie ces pages. Après une introduction sur la nécessité des études supérieures ecclésiastiques, une première partie développe la valeur formative de la culture latine, une deuxième nous montre en quel sens saint Thomas est le guide des études ecclésiastiques, permettant à tous les siècles de comprendre la pensée contemporaine, de la juger, d'assimiler tout ce qui est bon. Etude utile à tous ceux qui se posent le problème de la véritable culture.

Messe et vie militante, Montréal, l'Action catholique canadienne, 1959, 19 x 14, 205 pages.

Les Chrétiens et la culture, Montréal, l'Action catholique canadienne, 1959, 19 x 14, 189 pages.

Chaque année, depuis quatre ans, l'Action catholique canadienne présente un dyptique d'études théologiques et de recherches sociologiques qui orientent la réflexion en profondeur sur des problèmes d'action religieuse ou d'insertion de la religion dans le temporel. Le volume sur la messe est un effort de théologie pastorale orientant les militants et tous les fidèles vers une plus grande participation à la messe. Un appendice (p. 187-195) est une étude comparative des principaux missels.

Vocation et Discernement des esprits, par Robert M. Gay, des Pères Blancs. 255 pages. Coll. *Philosophie et Problèmes contemporains*, aux Ed. Fides, 25 est Saint-Jacques, Montréal, 1959. $3.00 (par la poste $3.10).

Nous avons là la thèse que le R. P. Gay a présentée à l'Université Grégorienne, à Rome, pour l'obtention du doctorat en théologie. C'est dire que cet ouvrage contient une doctrine sûre, appuyée sur des arguments scientifiques et puisée aux sources les plus authentiques. Comme l'indique l'A. dans l'Introduction, il veut *"vérifier la possibilité* de discerner la grâce interne de la vocation sacerdotale et *déterminer* la nature et le rôle de ce discernement". Certains théologiens, en effet, tout en admettant l'aspect surnaturel de la vocation, maintiennent qu'il échappe à notre vérification.

Dans une Ire partie, l'A. examine le donné théologique, l'existence de la grâce interne de la vocation sacerdotale et sa nature, puis il nous dit ce qu'est le discernement des esprits en cette matière et son rôle, de même que le degré de certitude qu'il peut apporter. La deuxième partie, beaucoup plus élaborée, expose d'abord l'enseignement des Saintes Ecritures en ce qui concerne la vocation divine; il ne faut donc pas négliger cet élément essentiel de toute véritable vocation sacerdotale, comme sont portés à le faire trop de psychologues.

Puis l'A. nous montre sur quoi porte le discernement de la vocation, ce qu'il faut entendre par Intention droite du sacerdoce; étant nécessairement surnaturelle, elle ne peut manquer d'être le signe et le fruit d'une grâce interne. Cet important travail de

discernement exige un acte particulièrement nuancé de la prudence infuse, de la part de tous ceux qui ont à se prononcer sur une vocation, soit le candidat lui-même aidé de son directeur spirituel, soit l'évêque et ses collaborateurs, à divers degrés. Dans un dernier chapitre, l'A. fait bien voir le rôle propre de la grâce, facteur subjectif d'éterminant, et des aptitudes, critères objectifs, et leur harmonieuse interdépendance.

Une abondante *Bibliographie,* distribuée en deux parties: Vocation et Discernement des esprits, et une *Table analytique* des chapitres, permettent au lecteur de recourir, s'il le désire, aux principales sources d'information.

Excellent ouvrage, qui rendra de précieux services à tous qui doivent s'occuper des vocations, à quelque titre que ce soit.

R. LESIEUR, p.s.s.

* * *

One Fold, essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908-1958, edited by Edward F. Hanahoe and Titus F. Crany. Graymoor, Franciscan Friars of the Atonement, 1959. 22 x 15 cm. 384 pp. $6.50.

MAURICE VILLAIN, *Introduction à l'oecuménisme.*[2] Tournai-Paris, Casterman, 1958. 21 x 15 cm. 260 p. 87 francs belges.

La *Chair Of Unity Apostolate* a voulu commémorer le jubilé d'or de l'Octave de prière pour l'unité de l'Eglise, en publiant un volume dédié au Très Révérend Père Paul James Francis Wattson, apôtre zélé de l'unité chrétienne. Une première partie est consacrée à l'histoire de cette Octave: origine, documents officiels, orientation spécifique. "As understood by the Holy See, the function of the Octave is not public relations or academic discussions; no, its objective is pastoral, i.e. the salvation of souls. In 1864 it refused to give countenance to a prayer movement which abstracted from the divinely given constitution of the Church" (p. 120) ; "the clear statement of the aim of the Octave is actually a positive contribution to the quest for the divinely given unity that the non-Catholic world seeks" (p. 124). Une deuxième partie contient dix essais qui aident à mieux comprendre les différents groupements pour lesquels on prie durant l'Octave. Nous remarquons surtout deux études à portée générale: une sur les *vestigia Ecclesiae,* pp. 272-283, une autre sur "Le Concept de l'Oecuménisme Catholique". Le Père Boyer, dans cette dernière étude, résume ainsi: "In fact, not only is the Catholic Church not on an equal level with other confessions, but she cannot even suppose herself to be, nor pray as if she were. She is bound to give witness of herself. The Catholic Ecumenist is always careful to bring about that atmosphere of prayer and of charity which is the condition of every fruitful action. In the realm of ideas as well as in the field of activity, he distinguishes and causes to be distinguished the accidental from the essential. Above all, he aims at the progress of doctrinal agreement" (p. 167).

Cette parole du P. Boyer nous aidera à bien comprendre le dynamisme puissant et la profonde spiritualité du Mouvement oecuménique que nous expose le Père Villain dans son *Introduction à l'Oecuménisme.* La première édition s'était épuisée en trois mois, l'auteur a dû préparer une deuxième édition dans un très bref délai et n'a fait que corriger quelques erreurs de détail et n'a pu tenir compte, par exemple, des remarques faites par G. Thils dans *ETL* 35 (1959) 455. Avec une documentation de première

main, un sens aigu de l'approche spirituelle et une recherche nerveuse de toutes les possibilités concrètes de rencontre doctrinale, l'auteur nous présente en quatre parties, une histoire bien décantée du Mouvement oecuménique, une approche spirituelle des grandes confessions chrétiennes, une vision de l'oecuménisme spirituel de la prière, une esquisse de l'oecuménisme technique. Cet ouvrage n'est pas tant une théologie de l'oecuménisme qu'une introduction à l'art d'utiliser la théologie dans le dialogue oecuménique, et il vise surtout le dialogue entre catholiques et réformés de langue française. C'est aussi l'orientation du guide bibliographique (pp. 231-43) qui couronne l'ouvrage.

GERARD YELLE, s.s.

Les Saints moines d'Orient (IVe siècle), textes choisis et présentés par le R. P. Placide Deseille, o.c.s.o., moine de Bellefontaine, Namur, Les Editions du Soleil Levant, 1958, 18 x 12 cm., 186 pages.

Bienheureux Marcellin Champagnat, textes choisis et présentés par Josse Alzin, Namur, Les Editions du Soleil Levant, 1959, 18 x 12 cm., 192 pages.

Ces deux élégants petits volumes format de poche répondent bien au but de la collection "Les Ecrits des saints": laisser parler les saints aux hommes de notre temps. Ces textes choisis répondent aux besoins spirituels particuliers des chrétiens d'aujourd'hui.

L'essentiel de la spiritualité des moines d'Orient du quatrième siècle nous est donné dans les extraits de la *Vie de saint Antoine* écrite par saint Athanase, de la *Règle* de saint Pacôme, des *Règles morales* de saint Basile, des *Institutions* et *Conférences* de saint Jean Cassien. Notons la précision de l'introduction générale et des brèves introductions particulières. Une bibliographie sommaire, et surtout un index analytique très chargé, rendront service même aux chercheurs.

Dom Lefebvre, *Missel Quotidien et Vespéral.* 2800 pages. Grands caractères. 10 par 16 cm. Desclée de Brouwer, Bruges, Belgique.

Au cours de la guerre de 1914-1918, dom Gaspar Lefebvre, moine de l'abbaye de St-André-lez-Bruges, eut l'heureuse pensée de mettre à la portée des fidèles un Missel qui leur permettrait de s'unir davantage à la prière officielle de l'Eglise, surtout à l'acte principal du culte liturgique, le saint Sacrifice de la messe. C'était alors une innovation importante; le mouvement de restauration liturgique commençait à peine; il fallait une audace peu commune pour se lancer dans cette voie.

Le succès a couronné l'entreprise; depuis près de cinquante ans, des millions de fidèles ont eu entre les mains l'un des missels publiés par dom Lefebvre; et grâce à ces ouvrages si riches de doctrine et si pratiques, ils ont prié avec l'Eglise, comme ce doit être le cas de tous les baptisés, retirant de cette participation active d'immenses avantages spirituels. Ils ont mieux compris la nature de la Liturgie, la nécessité de s'unir à leur Mère la sainte Eglise; et ainsi puisé abondamment aux sources de vie spirituelle qui leur étaient ouvertes.

Les années ont passé, et à une allure de plus en plus vertigineuse: partout des changements, parfois déconcertants, se sont produits. Le culte public de l'Eglise lui-même a connu un profond renouveau, qui se continue encore et qui vise à mettre toujours davantage les âmes en contact avec les réalités surnaturelles contenues dans la liturgie. Dans le champ des études bibliques, également, de grands progrès ont été faits.

D'où la nécessité de mettre à jour, pour ainsi dire, les livres de prières à l'usage des fidèles, de les rendre conformes aux exigences du temps présent. C'est à ce travail considérable que s'est attaché dom Lefebvre et les moines de St-André; de sorte que nous avons maintenant un Missel renouvelé, le plus complet des Missels quotidiens.

Indiquons brièvement quelques caractéristiques du Missel: tous *les textes bibliques* ont été traduits par le chanoine Osty, P.S.S., professeur à l'Institut catholique de Paris; c'est dire la qualité de cette traduction, qui non seulement rend le sens du texte, mais respecte son tour et son rythme. *Les Notices*, si intéressantes, en tête des fêtes ou des autres offices, ont été améliorées au point de vue biblique, historique et liturgique.

Innovation importante: *l'Ordinaire de la messe* est placé au centre du Missel, texte latin et français en regard, en pleine page, imprimé sur papier plus fort, parce qu'il est d'un emploi journalier. A la fin du Missel, un *répertoire analytique* permet aux prêtres de retrouver facilement les textes qui pourront nourrir leur prédication, et aux fidèles il offre des sujets de méditation en harmonie avec les textes cités dans l'ouvrage.

Dans cette nouvelle édition, toutes les *parties musicales* sont maintenant en notation grégorienne, avec signes rythmiques de Solesmes. Comme les précédentes, elle contient le *Propre du Canada*, avec le Rituel des Sacrements, le Chemin de la croix, ainsi que de nombreuses prières pour la dévotion privée.

Présenté par Son Eminence le cardinal Liénart, le nouveau Missel Quotidien et Vespéral aura sûrement une vogue considérable, contribuant ainsi à la restauration liturgique dans l'Eglise, en aidant les fidèles à profiter davantage des richesses surnaturelles qui sont mises à leur disposition.

Rosario LESIEUR, p.s.s.

Le Travail selon saint Jean Chrysostome. — Lucien DALOZ. Coll. "Théologie pastorale et Spiritualité, Recherches et synthèses", Paris, Lethielleux, 1959, in-16 (13 x 20), 194 pages.

L'ouvrage représente la première partie d'une thèse soutenue à la Grégorienne de Rome. En 1955, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, le P. H. Rondet avait posé la question: "y a-t-il chez les Pères de l'Eglise une théologie du travail?" "Le résultat d'une enquête serait probablement décevant, remarquait-il". (Cf. *NRT* 1955, p. 125.) L'auteur a eu l'heureuse inspiration d'offrir sa collaboration pour chercher une solution à ce problème souverainement important pour la théologie contemporaine. Il a limité ses recherches à saint Jean Chrysostome.

Son travail, au moins en cette première partie est délibérément à caractère plutôt analytique. Il cite un très grand nombre de textes très intéressants qu'il groupe sous différents titres. On y reconnaît une distinction constante chez le Patriarche de Constantinople entre le travail avant et après le péché. Deux termes reviennent dans ses oeuvres pour désigner le travail, *πονεῖν* auquel est attachée une idée de peine et *ἐργασία* qui désigne plutôt une production et qui s'applique aussi bien à Dieu Créateur qu'à l'homme qui fabrique le monde à l'image de Dieu, *δημιουργός*.

Quelle est en fait la pensée de saint Jean Chrysostome qui unit ces deux aspects? L'auteur a éprouvé avec raison le besoin d'aller chercher chez les Pères Antiochiens "l'opinion du milieu spirituel et pastoral dans lequel il vécut, les influences qu'il put subir, le rayonnement qu'il eut parmi ses contemporains" p. 151. Il consacre treize courtes pages à cette question. On y apprend que les Pères de l'Ecole Antioche considéraient le travail avant tout comme une création à l'image de Dieu et que la peine n'y

avait qu'un caractère accidentel à valeur rédemptrice. Est-ce là aussi la synthèse de la position de saint Jean Chrysostome? L'auteur répond peut-être à cette question dans la deuxième partie non publiée de sa thèse. Si tel est le cas, il rendra certainement grand service à ses lecteurs en la leur offrant; car il les laisse sur leur faim.

Clément LOCAS, p.s.s.

* * *

Cinquième congrès thomiste international

L'Académie Pontificale Romaine invite tous les fervents de la philosophie et de la théologie à ce congrès qui doit être tenu du 13 au 17 septembre 1960. Les congrès précédents avaient surtout étudié des problèmes soulevés par les parties spéculatives de la philosophie et de la théologie. "Opportunum visum est nunc ad moralia problemata attendere, cum nostris temporibus multa eorumdem fervide agitentur, quae recte solvenda sunt, ne maxima immineant pericula sive singulis hominibus, sive societati universae". Trois problèmes seront étudiés à la lumière des principes de l'angélique Docteur: de fundamento et auxiliis moralitatis, de iuribus veritatis ac libertatis simul servandis et componendis, de vero conceptu laboris.

Table des matières

PAGES

JAN PIEKOSZEWSKI, *Church and the Problem of Refugees* 3

ROGER DUCHARME, *Fonction sociale des sacrements* 25

MARCEL LEFEBVRE, *Le sens scientifique en théologie magistérielle* 53

J. FREDERICK BEAUDRY, *Miracle and Sign* 65

JACQUES DEMERS, *L'honoraire de grand-messe dans l'économie de la paroisse canadienne* 95

Notules bibliographiques 119

JACQUES DEMERS, *L'honoraire de grand-messe dans l'économie de la paroisse canadienne* 128

ANTOINE HACAULT, *La satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique "Humani Generis"* 173

JACQUES LEDUC, *Implications théologiques de la vertu d'après saint Thomas d'Aquin* 201

ANDRÉ NAUD, *Le problème de la philosophie chrétienne* 221

Notules bibliographiques 247

Cum permissu superiorum ecclesiasticorum.